OPERE

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

ROVERETANO

VOL. III.

NAPOLI

STABILIMENTO TIP. E CALC. DI G. BATELLI E COMP.

Largo S. Giovanni Maggiore N. 30

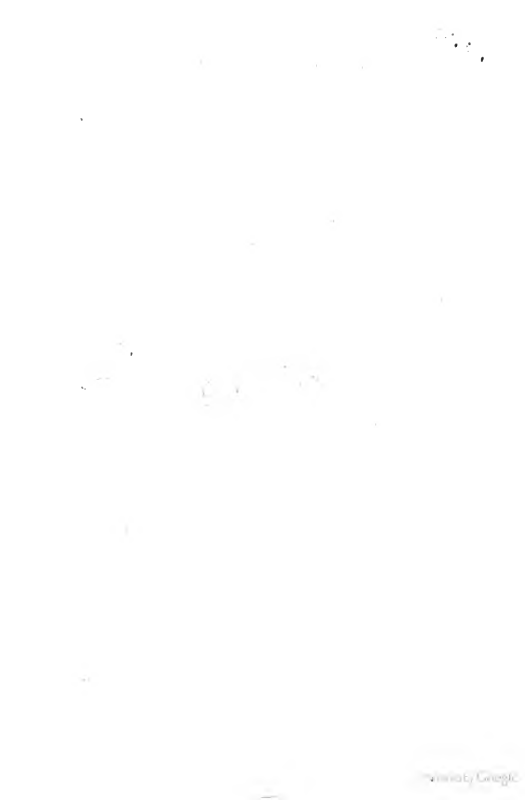
1842

IDEOLOGIA

E

L O G I C A

VOLUME 2.

Digitized by Google

NUOVO SAGGIO

SULLA

ORIGINE DELLE IDEE

VOLUME 2.

Digitized by Google

Commonebo, si potero, ut videre te videas.

S. Aug. *De Trin.* XI, 12.

Digitized by Google

SEZIONE QUINTA

TEORIA DELL' ORIGINE DELLE IDEE.

Objectum intellectus est ens vel verum commune.
S. Thom. S. I, LV, I.

Fio qui io ho recati in mezzo i principali sistemi sull' origioe delle idee, in cerca fra tutti di qnell'ooo che mi porgesse ona spiegazione soddisfaceote delle medesime. Ma iodarno: altri ho trovato peccar di difetto (1), altri di eccesso (2): chi ammetter troppo poco d'innato oella mente, chi troppo più che all'uopo non bisognasse. Coovieoe adunque mettersi già più dentro oella spinosa ricerca, e tentar di cogliere quell' anreo mezzo che fra i due estremi coosiste: sicchè nè s'ammetta d' innato in noi cosa alcooa senza necessità, nè, per una cotal ripugnanza preconcepita forse solo contro a questa innocente parola d'*innato*, si rigetti quel poco che è pur provato, e che è coodizioue necessaria del fatto delle nostre idee.

Ma per conoscere qual parte di viaggio ci rimanga a fare, e per che strada dobbiamo avviarci a compirlo, veniamo prima riassomeodo ooi stessi; e volgiamo uno sguardo al cammino fin qui percorso.

Abbiam dato principio col porre innanzi la difficoltà della qnestiooe, collocandola in quella chiarezza e generalità maggiore che per noi s' è sapnto: di che prese questa forma: « Nel sistema di quelli che dichiarano tutte le idee fattizie, forz' è di stabilire nn ordine fra le operazioni necessarie a formarcele. Ma in qnest' ordioe, o conviene porre che il *giudizio* preceda l' *idea*, o che l'idea preceda il giudizio: noo vi ha strada in mezzo. Or l'noa e l'altra di queste due cose è ngualmente impossibile. Dunqne non c' è verso di poter supporre che tutte le idee nostre sieno fattizie » (3).

I sensisti, e generalmente qnelli che pretendono esser tutte le idee, oiuoa eccettuata, formate da noi stessi, noo videro mai la faccia di questa difficoltà; quindi è ragione, perchè s' atteogaoo fidatamente a qnella loro sentenza. Chè certo, io quanto il forte di quella difficoltà è ben vedoto e seutito, in tanto è forza che gli nomini si dipartano dal credere fatture oostre tutte le idee: oè altronde oasce la discordia, che divide le scuole filosofiche intorno all' origioe delle cognizioni, se non dal vedersi o oon vedersi chiaramente la sopra da ooi toccata difficoltà.

Tuttavia anche qnelli che noo la videro coo chiarezza ed in faccia, talora la travidero oscuramente e di profilo: o se non la videro al tutto, ella non mostrasi meno salda, a chi ha gli occhi, nel mezzo de' loro ragionamenti; e col rimanersene colà deotro insoluta, rendeli incooclodeoti e inefficaci.

Così noi vedemmo Locke, a ragion d' esempio, descrivere lo sviluppo della sensibilità, introduceodovi incessantemente de' *giudizi*, de' quali oon s' avvede, nè però si crede obbligato di spiegarci oode oascano, e come sieno possibili (4). Simigliantemente altrove il vedemmo porre, che le *idee* sooo indubitatamente anteriori a' giudizi,

(1) Sezione III.
(2) Sezione IV.
(3) Sezione II.
(4) Sez. III, c. III, art. III.

Digitized by Google

senza esaminare, senza neppur sospettare che l' operazione con cui si formano le idee sia per avventura un giudizio, e che questa funzione del giudizio debba precedere come causa, le idee come effetti (1).

Ma se qui Locke mostra di non vedere punto nè poco la difficoltà da noi esposta; in altri luoghi, sebben con debolissimo raggio, pure gli balena alla mente: per esempio, là dove viene accorgendosi, che *cognizione* non può darsi senza *giudizio* (2); e più ancora dove s'abbatte all'idea di sostanza, e la trova così forte, da doverla confessare inesplicabile nel suo sistema. Tuttavia l'imperfetta e parzial vista della difficoltà toglie a Locke il sentirne l'importanza; e però, dopo avere sentenziato che ogni cognizione è preceduta da un giudizio, non ne cava altra conseguenza; e quanto alla molestissima idea di sostanza, se ne spaccia dichiarando ch' ella non esiste (3).

Talora i filosofi giunsero ad osservare questa difficoltà (sempre sotto qualche forma particolare) negli altrui discorsi, non osservandola ne' propri. Condillac, a ragion d'esempio, rimprovera giustamente a Locke, che nello spiegare le operazioni della sensibilità intromettta de' giudizî che rimangono inesplicati (4): ma poi lo stesso Condillac, per ispacciarsi di questa facoltà del giudizio, l' attribuisce anche a' sensi, confondendo così mostruosamente il principio che *sente* col principio che *giudica* della cosa sentita (5).

All' opposto Condillac stesso non vede l' altro errore di Locke, di supporre che si formino da prima in noi le idee senza *giudizî*; ed egli comincia pure dalle idee, non accorgendosi d' introdurre nella loro formazione l' atto del giudizio. Nè si rinviene nel suo sistema alcuna buona ragione che spieghi l' origine dell' *universalità* delle idee: sebbene questa sia dote essenziale alle idee tutte, senza la quale non potrebbesi formare giudizio alcuno (6).

Reid vede più di Condillac; perocchè s' accorse, che Locke diceva cosa impossibile, quando volea che prima ci formassimo le idee, e poi coll' aiuto delle idee i giudizî giacchè non si può formare nessuna idea senza giudicare: e però stabilì, che la prima operazione fosse il *giudizio* e non l' *idea* (7). — Ma come concepire la possibilità di fare de' giudizî senza avere alcuna idea? — Reid risponde che questi giudizî si fanno istintivamente. Ma prima, questa non può essere se non un' ipotesi, o piuttosto un' affermazione gratuita; di poi non soddisfa in modo alcuno alla difficoltà. Perocchè l' istinto non può muovere a fare l'impossibile, come sarebbe se movesse a far de' giudizi colui che non possiede ancora delle idee, le quali idee sono pure i mezzi e gli elementi de' giudizî. Laonde l' istinto può spiegare ottimamente il perchè io mi muova ad usare la mia potenza di giudicare, anzi che a lasciarla inoperosa; ma non può spiegare giammai l' origine della mia potenza di giudicare; esso non può costituire in me questa potenza, ma solo moverla: nè questa potenza del giudicare si può muovere senza ch' ella abbia che giudicare, e secondo che giudicare, cioè senza avere le idee; condizioni indispensabili dello stesso giudicare (8).

Reid e il suo discepolo Stewart andarono ancora più avanti, cacciati dalla difficoltà che vedevano, sebbene imperfettamente. I giudizî istintivi, per quanto loro s' attribuisse di virtù, non potevano mai produrre delle idee veramente universali. Che fecero que' filosofi? S' appresero al partito più breve, ma insieme più disperato: negarono l' esistenza delle idee (9). Questa specie di giustizia turca, che esercitavano colle

(1) Sez. III, c. II, art. II.
(2) Sez. III, c. III art. IV.
(3) Sez. III, c. I, art. II.
(4) Sez. III, c. II, art. II.
(5) Sez. III, c. II, art. III.
(6) Sez. III, c. II, art. IX-XI.
(7) Sez. III, c. III, art. V-VII.
(8) Sez. III, c. III, art. IX, X.
(9) Sez. III, c. III, art. II; e c. IV, art. XIV.

povere idee, ree non d' altro che di non lasciar loro vedere il mistero di loro origine, l' avea insegnata loro a fare già Locke, quando decretò, come vedemmo, che non esistesse più d' allora in avanti l' idea di sostanza, perchè era refrattaria al suo sistema.

Tutti questi ideologi non furono adunque tanto scossi dalla difficoltà, che si persuadessero essere impossibile al tutto lo spiegare la produzione di tutte le idee mediante operazioni del nostro spirito; e ciò perchè o non videro, o videro parzialmente e sotto dubbia luce la difficoltà.

Ma v' ebbero altri più perspicaci, i quali videro pienamente come fosse difficile, anzi impossibile, l' ammettere che l' idee tutte si formassero colla sensazione e colla riflessione, o più generalmente con delle operazioni dello spirito nostro; conciossiachè intesero cotesti, che quelle stesse operazioni onde si vogliono fatte le idee, non possono effettuarsi senza le idee. Fra costoro noi annoveravammo i più alti e peregrini intelletti, Platone, Leibnizio e Kant (1).

Tutti questi grand' uomini furono unanimi: convennero tutti in questa sentenza, « che senz' ammettere che lo spirito umano possegga da sè qualche elemento intellettivo ingenito e naturale, distinto da una nuda e semplice facoltà, egli non comincerebbe mai a pensare, e perciò non perverrebbe mai a formarsi le idee. » Ecco una opinione costante e fermissima de' più profondi e de' più addottrinati pensatori delle nazioni (2).

Ma se troviamo una perfetta consensione tra i più acuti ingegni nella parte negativa di questa questione, cioè in dichiarare impossibile che tutte e intere le idee siano fatture nostre; quando poi veniamo alla parte positiva, cioè a definire che sia questo elemento necessario, connesso al nostro spirito per natura, che il fa atto alle intellettive sue operazioni, noi li troviamo divisi fra di loro in varie sentenze.

Di che ragione è questa: alcuni di essi pensarono che l' elemento ingenito necessario all' intelletto nostro dovesse esser maggiore, quando altri giudicarono bastare che fosse minore. Conciossiachè a nessuno di questi valent' nomini era ignoto il principio di metodo da noi posto a principio, che « nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere più che non sia necessario a render di essi ragione » (3). Ma la difficoltà consisteva in trovare quel *minimo*, che d'una parte bastasse a spiegare le idee, e dall' altra non fosse superfluo: alla soluzione del qual problema più appressossi la filosofia, più che venne diminuendo l' elemento ingenito, e dimostrando in pari tempo, che così diminuito bastava; essendo indubitato quello che ponemmo, cioè che « di tutte le complete spiegazioni de' fatti dello spirito umano si dee preferir la più semplice, e che esige meno supposizioni dell' altre » (4).

E in fatti, tra que' filosofi che convennero in doversi ammettere qualche cosa d' innato, al fine di spiegare l' origine delle idee, noi osservammo una progressione; i posteriori cercarono di tor via il superfluo de' primi, dimostrando che le idee si potevano originare anche ammettendo d' innato meno che non facevano questi (5).

Platone, a ragion d' esempio, s' appigliò al partito di ammettere tutte le idee in-

(1) Sez. IV.

(2) La Francia, che poco fa non si conosceva che pel condillachismo, fu pure patria di Cartesio e di Malebranche, ed ora accoglie favorevolmente molte dottrine della scuola d' Alessandria. La Germania, tanto laboriosa e tanto pensatrice, mostrossi consenziente in affermare l' impossibilità che le idee tutte in tutti i loro elementi sieno fattizie. E l' Italia? Convien rammentarsi, che innanzi che l' altre nazioni balbettassero in filosofia, questa poneva le basi immobili della dottrina che da lei si chiamò *italica*: dottrina volta tutta a spiegare l' alta e recondita natura delle idee, dimostrandole infinitamente superiori a' sensi ed all' uomo, e non da quelli, non da questo potute procedere. Nè v' ha secolo, in cui sia stata interamente dimentica presso noi questa patria eredità.

(3) Sez. I, c. I.

(4) Sez. I, c. I.

(5) Sez. IV, c. IV, art. 1.

nate, sebbene assopite, non sapendo egli vedere altra via da render ragione del perchè un ragazzo, interrogato, risponda il vero sopra molte cose che non gli furon mai dette, e che pure col suo intelletto par vedere allora come se gli stesser presenti: sicchè diceva il grand' nomo, questo fanciullo avea sempre presenti allo spirito qnelle idee, ma non ci dava attenzione, non volgea loro gli occhi della mente; e coll' interrogarlo, senza tuttavia dirgli come stanno le cose, lo si eccita e scuote a mirare in qne' veri, che avea innanzi in sè stesso, ma non sapea, i quali veri nessnno a lni ebbe mai comunicati.

Or Leibnizio s' accorse che qni c' era del troppo, e che non era uopo di tanto a spiegare le idee che l' nomo viene acquistandosi da sè stesso; e considerò, poter bastare se, in vece delle idee, fossero nello spirito delle leggerissime tracce di esse; come una statna sarebbe tracciata in un pezzo rozzo di marmo, ove questo fosse sì fattamente venato, che le vene di colore disegnassero appnnto la statua nel mezzo di lui (1).

Ma Kant, che venne appresso, aggiunse un' analisi più accurata e più profonda delle cognizioni, e trovò ch' esse risultano da dne elementi, l' uno de' quali si riduce al sensibile, e quanto a questo disse che non era punto bisogno di porlo innato, l'altro al sensibile non si può ridurre in modo alcuno, e di questo conviene cercar l' origine in ciò che portiamo dentro di noi. Chiamò acconciamente il primo elemento *materia* della cognizione, e il secondo *forma*. Sicchè non pose le idee innate nè in sè, come Platone, nè ne' loro vestigi, come Leibnizio; ma pose innata nna parte delle idee, la parte *formale;* e però, secondo Kant, *tutte* ma non *interamente* sono fattizie. Questo fu un passo notabile, che diede innanzi la filosofica scienza (2).

Restava però a semplificare ancora: restava a ridurre al menomo possibile qnesta *parte formale* della cognizione, che s' era conoscinto dover esser data dalla natura e non formata da noi, dover essere il seme seminato ne' nostri animi dal Creatore, acciocchè indi si sviluppasse l' immensa pianta della nmana cognizione.

E i nostri maggiori avevano veduto, che questa porzione essenziale allo spirito intellettivo non potea esser che pochissima cosa, e con una leggiadra espressione avean detto, che « Dio, nell' atto ch'egli crea le nostr' anime, lascia loro così a nn tratto dare « un' occhiata, per così dire, all' immenso tesoro della sna eterna sapienza » (3).

A qnesto dunqne riesce il problema che rimane alla filosofia dopo gli sforzi di Kant: « determinare quel *minimo* di cognizione, o sia qnella *luce* che rende l'anima intelligente, e perciò idonea alle operazioni intellettive: » il qnal minimo è veramente appena nna scintilla celeste rubata al sole; è tanto, quanto può rubarsi di verità, per così dire, mediante nn' occhiata a lei data fnrtiva, istantanea.

(1) Sez. IV, c. IV, art. I.
(2) Sez. IV, c. III, art. XII e seg.
(3) Queste parole appartengono a un libro classico e veramente italiano, potendo ognuno leggerle ne' « Saggi di Naturali Esperienze fatte nell' Accademia del Cimento sotto la protezione del « Serenissimo Principe Leopoldo di Toscana, e descritte dal Segretario di essa Accademia. In Fi« renze, nella nuova stamperia di Gio. Filippo Cecchi, MDCXCI. » E perchè meglio s' intenda come pensavano coloro che fur maestri all' Europa dell' arte di sperimentare, e che tanto aiutarono i progressi delle scienze fisiche, riferirò tutto intero quel periodo onde ho preso le poche parole citate, il qual dice così: « Non è però, che la sovrana beneficenza di Dio, nell' atto ch' egli « crea le nostr' anime, per avventura non lasci loro così a un tratto dare un' occhiata, per così « dire, all' immenso tesoro della sua eterna sapienza, adornandole, come di preziose gemme, dei « primi lumi della verità: e ch' è sia 'l vero, noi le veggiamo delle notizie serbare in loro, che, « non potendole aver apprese di qua, forz' è pur dire ch' elle ce l' abbiano arrecate d' altronde » (Proemio). Nelle quali parole del Segretario dell' Accademia del Cimento, lasciando da parte l' immaginazione platonica, introdotta per dar vaghezza al dire e nulla più, e tenendo il fondo della dottrina, si vede come 1.° si conosceva avervi qualche parte di cognizione che in nessun modo può esser di nostra formazione, e che però dee esserci data da natura, 2.° che questa non può essere che una particella piccolissima, quanta se ne può ottenere, per un cotal modo di dire, mediante uno sguardo rapido dato all' eterna sapienza.

Veramente Kant non trovò qnesto minimo: egli avea esteso il *formale* del conoscimento a molto più che realmente noo vada; e in vece di muovere da nn principio semplice ed nno, squarciò la parte formale io più forme indipendenti, due delle quali ne diede, come vedemmo, al senso interno ed esterno, qnattro, ciascuna delle quali aveote tre modi, all' intelletto, e tre alla ragione (1). Non s'avvide, che il senso non ha cose, che appartenga alla cognizione formale; e che tutte le forme da lui attribuito all'intelletto ed alla ragione, si riducono ad nna sola semplicissima, cioè a quella di *possibilità*, o d'*idealità*, che è il medesimo; dalla quale, come da minimo seme, tutte le altre germinano agevolmente; di maniera che era snperfluo il porne tante, perocchè data quell' una forma al nostro spirito, ella agevolmente produce l'altre, non già pari con essa, ma ad essa posteriori e sottordinate (2).

E dal non esser pervenuto a qnesta grande semplificazione, accadde al filosofo di Koenisberg un gravissimo danno; perocchè egli fu privato di conoscere la natura dell'nnica vera forma, la quale è *oggettiva*, eccelsa, indipendente dall'anima stessa, immnne da ogni modo, e perciò da ogni contraffazione, giacchè ciò che non può ricevere varietà di modi, non può nè manco essere contraffatto. Indi Kant non potè dare nna solida base alla verità, ed all'nmana certezza (3).

Questo è ciò che crediamo aver dimostrato. Ed eravamo obbligati di farlo. Perocchè volendoci noi continoare all' opera de' filosofi che fin qni fiorirono, apprendendoci all'addentellato da lor lasciato; conveniva che da prima noi ricevessimo per nostri i doe veri da lor posti in lnce, cioè

1.° doversi distinguere la parte *formale* dalla parte *materiale* del sapere,

2.° la sola *parte formale* esser quella concedutaci da natura.

Ricchi di questa eredità, conveniva di poi, che, noo avendo essi trovata l'*incognita* che contiene la seconda di queste due proposizioni, cioè la *parte formale* del sapere, noi ci occupassimo a determinarla, provvedendo vigilantissimamente di non prendere insiem con essa forse qualche parte della *materia* del sapere; e che la stessa parte furmale cercassimo d'averla nel suo modo di essere più semplice e primitivo; non in que' modi, de' quali ella si veste quando viene applicata: ricerca da noi fatta, e che ci diede per risultamento, « la parte formale del sapere nello stato suo primitivo ed originario consistere nell'unica intuizione naturale e in noi permanente dell'*essere possibile* » (4).

Ecco pertanto l'impresa da noi tentata nel primo volnme: ci rimane ora a indicar brevemente lo scopo del volnme presente.

Esporre per ordine tntta difilata la nostra teoria dell'origine delle idee, è ciò che noi in esso ci proponiamo. E il cominciamento si prenderà dall'esame appunto dell'intuizione dell'essere possibile. Qnesta intuizione, per le cose ragionate, diveone la più solenne, la più importante di tutte le idee: e ad essa viene a parare finalmente tutta la difficoltà che in tanti diversi modi noi presentammo.

E veramente nessnoo de' filosofi sensisti fu mai capace di spiegare in nn modo soddisfaceote l'origine di qnest'idea, la qoale si stette sempre innanzi ad essi siccome scoglio in cui rnppero miserameote: conciossiachè tutte le operazioni dello spirito, colle quali questi filosofi pretendono che si producan le idee, nessuna eccettnata, hanno bisogno continuo di quella idea: come all' opposto, data quell'idea, l'operare intellettivo può cominciare e proseguire i snoi lavori senza ostacolo alcuno.

Ci è duoque impossibile cominciar da altro capo, che da questa siogolar idea:

(1) Sez. IV, c. III, art. XXVII, XXVIII.
(2) Sez. IV, c. IV, art. II.
(3) Sez. IV, c. III, art. XIV.
(4) Sez. IV, c. IV, art. II. Vedi ancora Sez. III, c. I, art. IV; c. III, art. V-VII.

Google

la quale non ispiegata, è impossibile la spiegazione dell'altre; giacchè l' uomo formar non le può senza ch' egli faccia qualche atto intellettivo, e ogni atto intellettivo, come dicemmo, suppone sempre quell' idea, e fa uso sempre di essa.

Or poi, se ci riesce di superare felicemente quest' arduo passo, avremo il varco dischiuso ed ampissimo, ove passare a trovar l' origine di tutti i principi delle cognizioni umane, e di tutte l' altre idee, che coll' aiuto di quella prima agevolmente son generate.

Laonde mostreremo primieramente, l' *essere* risplendere per natura siccome lume dell' anime nostre: trapassaremo poscia alla spiegazione de' *primi principî* del ragionamento, i quali, mediante una diligente analisi, si vedranno non esser altro che altrettanti modi di applicare quell' unica idea dell' essere a noi immobilmente aderente. Sarà allora spiegato, come l' uomo possa ragionare; perocchè il principio di cognizione, il principio di contraddizione, e gli altri primi principî, sono gli stromenti del ragionamento, senza i quali l' intendimento umano non muove un passo.

Veduto in tal modo come l' uomo si fa *intelligente* e *ragionante*, non è più difficile a mostrarlo autore delle altre sue idee; perocchè coll' uso del ragionamento agevolmente si posson formare.

Fra queste però, ci vengono innanzi alle mani quelle che più stanno prossime al fonte onde derivano; le quali sono le idee *pure*, e che nulla ricevono dal sentimento reale, ma scaturiscono dalla sola idea primitiva e congenita.

Discenderemo quinci da tanta altezza, deducendo le idee non pure, le quali prendono più o men di materia dal sentimento. Dove dimostreremo prima come si formino i concetti delle due specie di sostanze, l' una corporea, l' altra spirituale.

Appresso ci si presenterà a dichiarare l' origine della idea di corpo: e questa stessa presentandosi al nostro intelletto in due modi, cioè come corpo animato dal nostro spirito, e come corpo inanimato, faremo prima l'analisi dell' idea del corpo nostro; nè potremo poscia passare all'idea di corpo al nostro esteriore, se non fermandoci alquanto in sulla via nell' investigazione di quelle tre difficili idee di tempo, di moto e di spazio, necessarie a favellarsi compiutamente del corpo esterno, all' analisi del quale in fine discenderemo. Laonde tutta la Sezione presente verrà partita nelle seguenti parti:

Parte I. Origine dell' idea dell' essere.
—— II. Origine di tutte le idee in generale per mezzo dell' idea dell' essere.
—— III. Origine de' primi principî del ragionamento.
—— IV. Origine delle idee pure, cioè di quelle che nulla prendono dal sentimento.
—— V. Origine delle idee non pure, cioè di quelle che prendono, a formarsi qualche cosa dal sentimento.
—— VI. Conclusione.

PARTE PRIMA

ORIGINE DELL'IDEA DELL'ESSERE.

CAPITOLO I.

FATTO: NOI PENSIAMO L'ESSERE IN UNIVERSALE.

Io parto da un fatto il più ovvio, e lo studio di questo fatto è ciò che forma tutta la teoria che sono per esporre.

Il fatto ovvio e semplicissimo da cui parto, è che l'uomo pensa l'essere in un modo universale.

Qualunque spiegazione si voglia dare di questo fatto, il fatto stesso non può mettersi in controversia.

Pensare l'essere in un modo universale non vuol dir altro, se non pensare quella qualità che è comune a tutte le cose senza badar punto a tutte le altre qualità generiche o specifiche di esse cose. È in mio arbitrio il porre la mia attenzione più tosto in una che in un'altra qualità delle cose: ora quando io metto l'attenzione mia esclusivamente in quella qualità che è a tutte cose *comune*, cioè nell'*essere*, allora suol dirsi che io penso l'essere, o l'ente (che è qui per noi il medesimo) in universale.

Il negare che noi poniamo, volendolo, la nostra attenzione sull'essere comune delle cose, senza badare, ed anzi astraendo da tutte l'altre qualità loro; sarebbe un opporsi a ciò che la più facile osservazione sopra il proprio spirito ci attesta, un contraddire al senso comune, un rinnegare il linguaggio.

E di vero, quando io faccio questo usuale discorso: « la ragione è propria dell'uomo, il sentire è comune colle bestie, il vegetare colle piante, ma l'essere è comune con tutte le cose; » io considero l'*essere comune*, indipendentemente da tutto il resto. Se l'uomo non avesse la facoltà di considerare l'*essere* in separato da tutto il resto, questo discorso consueto sarebbe impossibile.

Il fatto di che parliamo è così evidente, che non farebbe uopo di spenderci una parola, bastando solo accennarlo, se gli uomini de' tempi nostri non si fossero sforzati di mettere in dubbio tutto. Ora un fatto così evidente è il punto semplicissimo dove tutta insiste la teoria dell'origine delle idee.

Pensar l'essere in un modo universale, equivale a dire « aver l'idea dell'essere in universale. »

Conviene adunque che assegniamo l'origine di questa. Ma dobbiamo prima investigarne la natura e l'indole, acciocchè tale notizia ci faccia via a rilevare ond'essa provenga.

CAPITOLO II.

NATURA DELL' IDEA DELL' ESSERE.

ARTICOLO I.

L' idea pura dell' essere non è un' immagine sensibile.

E per allontanare, quanto ci è possibile, dal nostro discorso ogni equivoco, faccio innanzi tratto osservare, che quando io dico che l' uomo può aver l' *idea dell' essere* sola e spoglia di tutte le altre idee, (1) non voglio già dire con questo, che noi ci possiamo formare di quell'idea una qualche immagine sensibile: mentre di nessuna cosa ci possiamo formare immagine sensibile, se la cosa stessa 1.° non sia determinata ed individualizzata, 2.° se non sia corporea, e percepita co' nostri sensi.

Alcuni moderni sonosi appigliati al partito di negare le idee universali, non per altra ragione se non perchè non si potea aver di esse delle immagini.

Questa ragione è materiale ed ignota a' veri filosofi. Conviene osservare la natura, e riconoscer tutto ciò che v' ha in essa: nè bassi a negare l'esistenza di alcuna cosa, perchè ella non è conforme alle leggi della fantasia nostra, leggi che noi *a priori* vogliamo imporre alla natura delle cose. Se que' cotali avessero osservato con semplicità e senza prevenzioni lo spirito umano, avrebbero facilmente riconosciuto in esso tre serie di pensieri, cioè

1.° de' pensieri (o idee) universali, che sono inetti a venirci rappresentati in aspetto d' immagini materiali, e gli oggetti de' quali non possono esistere soli, ma possono tuttavia esser pensati soli;

2.° de' pensieri particolari di enti spirituali, che sebbene abbiano tutto ciò che si richiede perchè *sussistano*, tuttavia non ammettono essi pure immagini sensibili;

3.° de' pensieri di oggetti corporei, i quali soli noi ci possiamo coll' immaginazione sensibile rappresentare.

L' esistenza di queste tre serie di pensieri è un fatto: ed è un fatto indipendente da ogni sistema: anche quelli che negano l'esistenza degli spiriti debbono ammetterlo; giacchè la questione sull' *esistenza di esseri spirituali*, è una questione diversa da quella sull' *idee di esseri spirituali*.

Lo stabilire adunque gratuitamente il principio, « ciò che non possiamo immaginare sensibilmente non possiamo nè pure pensare, » e da questa ipotesi gratuita cavarne la conseguenza « dunque le idee universali non esistono; » è un metodo al tutto falso; è un partire da un pregiudizio, e voler sottomettere al medesimo i fatti; è un voler dettar leggi alla natura, anzichè un ascoltarla e interpretarla con sagacità.

ARTICOLO II.

L' idea di una cosa si dee distinguere dal giudizio sulla sussistenza della cosa medesima.

Si dee ancora distinguere l' *idea* dal *giudizio sulla sussistenza* delle cose.

E per accorgersi che quando lo spirito nostro intuisce semplicemente un' *idea*, fa un' operazione totalmente distinta d' allora che *giudica* che un ente qualsivoglia sussista, conviene osservare, che quando io mi formo l' *idea* di qualche essere, io posso aver quest' idea in un modo perfetto, cioè quest' idea può comprendere tutte le qualità

(1) Cap. I.

tanto essenziali che accidentali dell' ente a cui io penso, senza però che io ancora *giudichi* che quell' essere realmente esista.

Poniamo l' idea di un cavallo: io posso avere l'idea non solo di un cavallo in genere, ma di un cavallo fornito di tutte quelle particolarità che sono necessarie a quest' essere per l' esistenza: in questa mia idea io penso il pelo nero, i brevi orecchi, i lunghi crini, la piccola testa, l' eretta cervice, gli occhi ardenti, la bocca spumosa, il dosso pieno, l' asciutto ventre e le gambe snelle, e di più tutte le particolarità del cavallo individuo interne ed esterne; sicchè, ov' io creator fossi, potrei questa mia idea mettere in essere, e fare il cavallo pensato esister realmente, ove non sarebbe nessuna particolarità più di quelle che io concepite mi avessi, o sia che nella mia idea quasi in esemplare e tipo si contenessero.

Se io potessi e volessi fare quest' opera del cavallo al di fuori di me, e l'idea mia non fosse così perfetta che contenesse tutte le più minute particolarità del cavallo individuale che fabbricar debbo, io sarei costretto di pensare le parti che mancano in quella mia idea, a mano a mano in sul lavoro; perciocchè non potrei esprimere nessuna particolarità, senza prima averla concepita; e in cotale operazione io verrei perfezionando l' idea del mio cavallo, a un tempo coll' opera stessa del cavallo esterno.

Or poniam pure, che un tal lavoro fosse bello e concepito, e il cavallo fosse messo in essere, e materiato in modo perfettamente rispondente all' idea che m' ha servito di norma nel metterlo in istato e farlo esistere. Non sarebb' egli vero, che quel cavallo fu copiato e ritratto da quella mia idea, da quel cavallo ch' io m' avea prima ideato e immaginato? Fuor di dubbio, il cavallo materiale ebbe una dipendenza dal mio pensiero di lui, dalla mia idea.

Or s' egli è così, dimando ancora: quella mia idea completa del cavallo individuale, ricevette ella viceversa qualche cosa dalla reale sussistenza di quel cavallo? Nulla al tutto. Quella idea dovea esser perfetta innanzi all' esistenza del cavallo, per servirmi di norma od esemplare a produrlo e foggiarlo: e dopo che il cavallo fu bello e perfetto, l' idea non guadagnò più nulla da lui; nè guadagnar poteva cosa alcuna, perch' ella era, come dicevamo, perfetta, e in essa si comprendevano tutte le particolarità del cavallo, senza che una sola ve n' avesse che in quell' idea non si ritrovasse prima: la cosa pare così evidente, che nulla più.

Or di qui viene un lume a conoscere meglio la natura delle idee: le idee sono indipendenti (in quanto alla lor natura) dalla reale esistenza degl' individui: sicchè esse possono esser perfette innanzi all' esistenza reale di questi: e ove questi vengono ad esistere, questa loro sussistenza non aggiunge nulla all' idea della cosa, non apporta a questa il più piccolo grado di maggior perfezione da quella che prima ella si avesse.

Trovata questa verità della indipendenza dell' idea (rispetto alla sua natura, e non alla sua origine in noi) dalla cosa esterna, si viene a conoscere la differenza che passa fra l'avere un' *idea*, e il *giudicare* che la cosa di cui ho l' idea realmente esista.

Questa operazione seconda del mio pensiero, la quale è un giudizio sulla sussistenza della cosa pensata, è interamente diversa dal pensiero della cosa, o sia dall' *idea* sua.

Cioè la mia *idea* di una cosa, come dicevo, è egualmente perfetta ed intera tanto se la cosa sussiste come s' ella non sussiste, tanto se io giudico come se non giudico sulla sua reale esistenza, o se porto questo giudizio nell' uno o nell' altro modo.

Il *giudizio* adunque sulla sussistenza di una cosa suppone bensì l' *idea*, ma non è l' *idea* della cosa, nè nulla aggiunge alla medesima.

Questo giudizio non fa che portare in noi una *persuasione* della *sussistenza* della cosa che giudichiamo esistente in modo reale: *persuasione* che non è che un *assenso*: un' operazione di genere suo proprio, che non si dee in nessun modo confondere colla intuizion della idea.

Digitized by Google

ARTICOLO III.

Nelle idee *delle cose non si contiene mai la* sussistenza *delle medesime.*

Io chiamo *sussistenza* di una cosa la reale e attuale esistenza della medesima.

Ciò dichiarato, la proposizione enunciata è un corollario dell'articolo precedente, che l'*idea* è essenzialmente distinta dal *giudizio* che noi facciamo sulla reale esistenza delle cose.

E di vero, l'idea abbiam detto, è perfetta ed intera senza che in essa si comprenda nessun pensiero della reale e attuale esistenza delle cose.

L'*idea* dunque non ci serve nulla a farci conoscere le cose come *sussistenti*: essa non ce le presenta che come *possibili*: noi conosciamo la sussistenza delle cose con un'altra operazione del nostro spirito essenzialmente diversa dalla intuizion dell'idea, la quale chiamiamo *giudizio* (1).

ARTICOLO IV.

L'idea dell'essere non presenta che la semplice possibilità.

Laonde dicendo *idea dell'essere* non si dice il pensiero di un qualche essere particolare sussistente, del quale sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori quella dell'esistenza attuale, come sarebbero le quantità x, y, z nell'algebra. Non s'intende il *giudizio* o la persuasione di un ente sussistente, eziandiochè per noi indeterminato, ma l'*idea dell'essere*: una mera possibilità: è un corollario dell'articolo precedente (2).

La *possibilità* è l'astrazione ultima che possiam fare in qualunque nostro pensiero: se noi pensiamo un ente sussistente, noi possiamo da un tal pensiero astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, senza che ci svanisca al tutto dalla mente: perocchè rimarrà ancora il pensiero della possibilità di quell'ente.

L'idea dunque generalissima di tutte, e l'ultima delle astrazioni, è l'*essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea dell'ente o dell'essere*.

ARTICOLO V.

*L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'*essere.

DIMOSTRAZIONE.

Per poco che si consideri questa proposizione, ella si dee trovar evidente da chicchessia; tuttavia pochi l'hanno bene considerata.

(1) Ci verrà occasione di far l'analisi dell'operazion del giudizio, quando ci faremo a spiegare l'origine della nostra idea di corpo.

Per altro l'osservazione che ho qui fatta intorno la distinzione delle *idee* dalla *persuasione* della sussistenza della cosa, conferma ciò che ho detto nel Vol. I (facc. 86, nota) intorno la falsità della dottrina di alcuni che vogliono che le idee *prendano* ed *involgano* le cose stesse sussistenti, mentre le idee non presentano che mere possibilità di cose.

La dottrina di questi filosofi ha però un fondo di verità, in quanto che v'ha realmente una facoltà in noi che *prende* ed *involge*, per così dire, le cose sussistenti; ma questa non è la *facoltà delle idee;* è la facoltà del *senso* unitamente all'operazione razionale del *giudizio*, che noi distinguiamo interamente dalla facoltà d'intuire le idee.

(2) Art. III.

I moderni filosofi, come ho già toccato (1), si occuparono tutti ad analizzare le *facoltà* dello spirito, e poco si trattennero ad analizzare il *prodotto* delle medesime, cioè le *umane cognizioni*. All'incontro l'analisi di queste ultime dee precedere l'analisi delle facoltà: perciocchè queste non si conoscono che da'loro effetti, che sono le cognizioni umane. Conviene adunque dall'esame delle cognizioni salire all'investigazione delle facoltà; il contrario di quanto fecero Locke, Condillac, e in generale tutta quella scuola che mette mano subitamente a ragionare delle facoltà, e da quelle discende alle cognizioni.

Questa inversione nel metodo è forse il fonte principale de'loro errori.

Pigliando io dunque il cammino contrario, mossi dagli effetti, e tolsi ad analizzare ciò che si conosce come un fatto, tentando la via di salir da quello alla causa, cioè a fermare le facoltà atte e necessarie a produrre in tutte le sue parti la nostra cognizione.

Ora l'analisi di qualunque nostra cognizione ci dà per risultamento costante la proposizione sopra posta, che « l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere. »

E veramente non v'ha cognizione, nè pensiero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere.

L'*esistenza* è di tutte le qualità generali delle cose la generalissima.

Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui coll'astrazione le sue qualità proprie, poi rimovete ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza: e voi per essa potrete ancora pensare qualche cosa, penserete un ente, sebbene sospenderete il pensiero dal suo modo d'esistere. Questo vostro pensiero concepirà un essere perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una x; ma questo sarà tuttavia un pensar qualche cosa, perchè l'esistenza sebbene indeterminata, vi rimane: non è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero; perchè nel nulla non si concepisce nessuna esistenza; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie perch'egli esista, sebbene queste qualità a voi sieno incognite, o non ci pensiate individualmente: e questo è pure un pensiero, un'idea, sebbene al tutto indeterminata, al tutto generale.

Ma all'incontro, se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie che le comuni, togliete via ancora la più generale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente.

Togliamo in esempio l'idea concreta di Maurizio nostro amico. Quando dall'idea concreta di questo amico voglio rimuovere ciò che v'ha di proprio e d'individuale, egli non mi resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico; la parte più cara è rimossa dalla mia mente; non mi resta più in quella, che l'idea comune di un uomo. Ma dopo questa prima astrazione se ne faccia un'altra, cioè si astraggano tutte le qualità proprie dell'uomo. Per questa seconda operazione del mio pensiero, l'ente a cui io penso già non è più un uomo: in esso non c'è più nè ragione nè libertà, costitutivi dell'uomo: l'idea che mi resta è un'idea più generale, è l'idea di un animale. Procedendo a notomizzare e rescindere da questa idea altre qualità, io posso allo stesso modo astrarre colla mia mente dalle qualità proprie dell'animale: che mi resta allora? l'idea di un puro corpo privo di sensitività, dotato solo di vegetazione. Voglio ancora colla mente mia togliere da lui ogni organizzazione, ogni vegetazione, e fissare la mia attenzione unicamente sopra ciò che questo corpo ha di comune co'minerali: la mia

(1) Sez. IV, c. I, art. 1.

idea è divenuta in tal modo l' idea di un corpo in genere: tuttavia ella è ancora. Voglio io finalmente non badare coll' attenzione mia nè pure a ciò che ha di proprio il corpo: allora quell' idea di corpo mi si cangerà nell' idea di un ente in universale: in tutte queste diverse astrazioni la mente mia si è sempre occupata di qualche cosa, ella ha sempre pensato, ella ha avuto sempre un' azione, e un' idea oggetto della sua azione, sebbene un' idea sempre più generale, fino che è pervenuta ad avere la idea più generale di tutte, cioè l' idea di un *ente*, senza ch' egli nel mio pensiero sia da nessuna qualità cognita o da me fissata determinato e limitato. Recata pertanto a questo estremo punto. l'astrazione non può più proceder oltre senza che le sfugga d' innanzi ogni oggetto del pensiero, senza che ella distrugga in somma ogni idea nella mente. L' idea dunque dell' essere è l'idea generalissima, è l' ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto interamente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea.

ARTICOLO VI.

L' idea dell' essere non ha bisogno d' alcun' altra idea ad essa aggiunta per essere concepita.

La verità di questa proposizione è conseguenza di quanto abbiam detto fin qui (1). Abbiam veduto, che prendendo una nostra idea di qualsiasi oggetto vogliamo, e cominciando per così dire a notomizzarla, noi possiamo tagliar da lei prima le parti sue più proprie e individuali, ed appresso le meno comuni, appresso ancora le più comuni; e che quando noi l'abbiamo così spolpata e scarnata, l' ultima cosa che pur ci rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qualità che abbiam rimosse, è l'idea dell'*essere*, la più generale e la più astratta di tutte le idee: e tolta via la quale, ogni altra idea, ed ogni pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di astrazioni.

CAPITOLO III.

ORIGINE DELL' IDEA DELL' ESSERE.

Stabilita l' esistenza, e conosciuta la natura dell' idea dell' essere, or noi dobbiamo investigare com' ella sia data alla nostra mente: il che è quanto dire cercarne l' origine. E primieramente diremo ond' ella non proceda, poscia ond' ella proceda.

ARTICOLO I.

L' idea dell' essere non viene dalle sensazioni corporee.

Per ben sentire la verità di questa proposizione, bisogna considerare que' caratteri propri dell' idea dell' essere, i quali s' allontanano da tutto ciò che ci possono somministrare le sensazioni corporee.

Ciascuno di questi caratteri essendo inesplicabile nel sistema che vuol trarre l' idea dell' essere dalle sensazioni, costituisce una dimostrazione irrepugnabile, che dalle sensazioni essa non viene.

(1) Art. V.

§ 1.

DIMOSTRAZIONE 1,

cavata dal primo elemento dell' idea dell' essere, che costituisce il suo primo carattere; l' *oggettività*.

Quando aoi pensiamo ua eate in universale, od anche qualche ente particolare, allora noi noa facciamo che considerare quella data cosa in sè stessa, cioè com' ella è, o com' ella sussiste.

In tale considerazioae di una cosa qualunque, non entra alcuna relazione ch' ella s' abbia con noi (1), anzi non entra alcuna relazioae ch' ella s' abbia con qualsivoglia altra cosa.

Questa maniera di percepire le cose come sono in sè, presciadendo al tutto da ciò con cui potessero aver relazione, è comune alle cose tutte che noi possiamo concepire nella mente aostra; noi le percepiamo in tal modo, quasi direi, imparzialmeate, tali quali sono, con quei gradi di essere ch' esse hanno. Percependole si fattamente, la formola a cui si può ridurre il nostro pensiero delle medesime, sarebbe: « la tal cosa (che concepisco) ha il tal grado, o modo di esistenza. » L' esistenza è l' unico termine a cui si riferisce un tale aostro concepimento; e questo termine a cui ha relazione l' agente da noi sentito, è comune egualmente a tutti gli oggetti, perchè tutti li concepiamo come enti, come aventi l' esistenza in tal grado o modo iadicatoci, poniamo, da aostri sensi.

Ora io dico, che tutte le sensazioni nostre soao iaette a farci percepire in tal maniera, che è propriamente *oggettiva*.

E per vero, le sensazioni non soao che pure modificazioai o passioni particolari del aostro composto; esse non esistono che relativamente a noi.

Dunqae tutto ciò che le sensazioni ci fanno sentire, non può essere che una relazione delle cose esteriori con noi, uaa loro potenza di modificarci; ma il *soggetto* di questa potenza, aoi nol potremmo aver mai preseate come sta in sè, limitandoci alle sensazioni sole: perocchè l' esistere in sè noa può essere da noi sentito: giacchè queste due espressioui, « esistere in sè », ed « essere sentito. » esprimono due coacetti coatrari, l' assoluto e il relativo, l' uno de' quali esclude l' altro direttamente.

In fatti la mera esistenza in sè di una cosa, aon importa ed implica alcuna sensazioae prodotta in un' altra cosa: mentre all' iacontro la sensazione aon racchiude aessuna idea di cosa che *esiste in sè*, ma solamente quella pur di una passione nostra.

Dunque le sensazioni non ci possono far percepire la cosa come sta in sè, ma solo in relazioae con noi: *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra; *idea di un ente* vuol dire *percezione di una cosa che esiste* iadipeadentemente da qualunque modificazione o passione di altra cosa:

(1) Quando questa nostra maniera di concepire le cose non fosse che apparente, cioè quando noi credessimo di concepir la cosa in sè, ma la cosa da noi concepita pur non avesse mai che un'esistenza a noi relativa, il mio ragionamento non avrebbe un valor minore. Si tratterebbe allora di spiegare quest'apparenza: in una parola, apparente o reale che sia, si tratta di spiegare il fatto della percezione delle cose in sè, oggettiva. D'altro lato non parlandosi qui che della maniera onde noi percepiamo le cose, la distinzione fra l' apparente e il reale non può aver luogo. Non ci possiamo ingannare circa il modo di concepire; poichè il dire: io concepisco l'oggetto in questo modo; non è che un dire, che io concepisco. a quel modo che concepisco, e nulla più. Non c'entra qui la questione se la cosa esterna corrisponda al mio concetto di lei: questa altrove da noi si tratterà. Valga questa nota a levare i dubbi che potesse sommovere il mio ragionamento ne'seguaci dell'idealismo trascendentale.

Digitized by Google

OSSERVAZIONI

sulla difficoltà di distinguere la sensazione dalla percezione intellettiva (1).

Ciò che rende difficile a separare queste due specie di nostre percezioni, cioè 1.° la percezione del senso e 2.° la percezione dell' intelletto, si è l' abitudine che noi abbiamo, come esseri ragionevoli, di far susseguire alla percezione del senso quella dell' intelletto: sicchè stando elle così naturalmente congiunte queste due cose, le prendiamo per una cosa sola; e a veder che son due, ci bisogna uno sguardo acutissimo.

V' ha poi anco un' altra ragione, per la quale ci si rende estremamente difficile separare le sensazioni dalle idee, e formarci il concetto di quelle prime veramente esatto, senza mescolarvi nulla di ciò che appartiene alle seconde; la qual è la seguente.

Qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo, ella ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettiva, o un' idea. Quindi è, che di ciò di che non abbiamo idea, o sia di ciò che non percepiamo intellettualmente, noi non abbiamo notizia, nè possiamo discorrerne o colla mente o colle parole.

Ciò considerato, s' intende, che anche della *sensazione* medesima (perchè noi possiam dire di conoscerla, possiam considerarla, ed esprimere in parole le considerazioni nostre sopra di essa) ci è forza di aver l' idea, o sia la percezione intellettuale: però la sensazione sola, senz' essere accompagnata d' alcuna idea, rimane inintelligibile, e non può essere oggetto di nostre cogitazioni, e di nostri ragionamenti.

Ogni qual volta adunque noi volgiamo la nostra attenzione alle sensazioni per ragionare di esse, noi uniamo loro necessariamente un' idea.

Da questa necessità pertanto di considerare le sensazioni mediante un'idea, nasce l' estrema difficoltà di capire il bisogno che ci ha di separare l' idea stessa, perchè rimangasi la sensazione perfettamente isolata, e quindi perchè di essa sola e pura abbiamo il concetto.

Ad una così ardua operazione della nostra mente, mediante la quale noi separiamo dalla sensazione tutto ciò che non le appartiene, e fino quell' idea medesima onde noi la concepiamo, troviamo una ripugnanza particolare per questo, che dopo isolata in tal modo la sensazione, e separatala dalla stessa nostra cogitazione di lei, ella ci rimane un oggetto per sè non intelligibile, o per dir meglio, non inteso.

E la difficoltà medesima, poco o nulla osservata, si trova nella nostra cognizione degli oggetti materiali, e di tutti quegli oggetti che, non essendo *idee* essi medesimi, sono perciò, quanto è da sè, oscuri, cioè non intesi, hanno una esistenza impossibile ad essere intesa s' ella non viene unita ad una idea.

Il che se fosse stato osservato da' moderni, sarebbe loro giovato sommamente a conoscere l' indole delle cognizioni che noi aver possiamo delle cose. Perciocchè essi si sarebbero accorti, che la cognizione delle cose, che noi abbiamo, ritiene sempre qualche cosa di soggettivo, e quindi d' inesatto, fino che noi non abbiamo osservato delle cose esterne conosciute la natura, incognita per sè stessa, e resa solo cognita dalle nostre idee che ad esse noi aggiungiamo. Ma questo argomento qui non posso che toccarlo leggermente, sebbene egli sia gravissimo, e fecondo di conseguenze.

Oltre poi a questa difficoltà che noi incontriamo a formarci un concetto veramente oggettivo de' corpi, e che è comune al concetto delle sensazioni, v' ha rispetto a queste una difficoltà particolare che è la seguente.

Quando noi abbiamo tolto dalle sensazioni fino l' idea colla quale le concepiamo, esse ci restano un oggetto incognito, come dicevamo: ora a noi riesce estremamente

(1) *Tra* la *percezione intellettiva* e l'*idea* non pongo che questa differenza: *percezione intellettiva* chiamo il pensiero di un ente sussistente: quindi la percezione intellettiva risulta 1.° da un'*idea* 2.° da un *giudizio*, associati (V. c. II, art. II—IV).

difficile il pensare che le sensazioni sieno per sè sole un soggetto incognito; perocchè ci pare, che essendo esse modificazioni del nostro spirito, accompagnate forse sempre da piacere o da dolore, e sempre essenzialmente da lui sentite, non possano essere qualche cosa d' ignoto: la quale estrema difficoltà viene appunto da ciò che dicevamo di sopra, cioè dall' abitudine di percepire le sensazioni, tosto che noi le abbiamo, intellettualmente; perocchè essendo noi esseri forniti d' intelletto e di ragione, ciò che sentiamo lo avvertiamo altresì coll' intelligente potenza.

E si osservi bene oltracciò, che quand' anco in noi ci fosse sensazione pura, scompagnata al tutto da idea, come talor sembra che avvenga; quando noi sentiamo pure qualche cosa, e non ci badiamo, avendo l' attenzion della mente in altro occupata: quand' anco, dico, in noi si desse sensazione senza idea; questa sensazione non potrebbe in nessun modo giovarci a formar poi un esatto concetto della sensazione, perciocchè ella non sarebbe da noi intesa, nè considerata, sarebbe come se non fosse rispetto al nostro intendimento, e quindi noi non potremmo in modo alcuno nè pensare nè ragionar sopra lei.

Sicchè il concetto della sensazione sola, e scompagnata da ogn' idea, noi non possiamo farcelo che nel modo seguente: 1.° Noi percepiamo intellettualmente la sensazione nostra, per esempio la sensazione del color rosso. 2.° In questa sensazione così a noi cognita noi abbiamo congiunto insieme intimamente l' idea e la sensazione, questa come cosa *cognita*, quella come *cognizione* (in quant' è intuita). 3.° Noi analizzando quest' atto del nostro intellettuale percepimento, analizzando in una parola questa *idea della sensazione del color rosso*, separiamo l' *idea* che ci fa conoscere la *sensazione*, dalla *sensazione* che è la cosa conosciuta mediante l' idea. 4.° Quindi concludiamo, che la *sensazione* priva dell'*idea* non può che essere un *oggetto incognito*: perchè ella ci era nota per l' *idea* sola, e togliendo via l' idea della medesima, abbiamo tolto ciò che la illuminava, ciò che la faceva risplendere alla nostra mente, abbiamo tolto in una parola la *forma* di quella cognizione, rimastaci solo la *materia* della medesima. 5.° Mettendo finalmente l' attenzione nostra sopra di questa *materia*, noi veggiamo ch' ella è *sensazione*, cioè che è *modificazione* del nostro spirito; a differenza de' corpi esterni, che, in quanto tali, non pure per sè stessi sono *non cogniti*, ma ben anco *non sentiti*.

§ 2.

DIMOSTRAZIONE II,

cavata dal secondo elemento dell' idea dell' essere, che ne costituisce il secondo carattere, la *possibilità* o *idealità*.

La semplice idea dell' essere non è *percezione* di qualche cosa di sussistente (1), ma *intuizione* di qualche cosa possibile: non è che l' idea della possibilità della cosa.

Ora le nostre sensazioni non ci danno che delle modificazioni dello spirito nostro, venienti da cose sussistenti: poichè le cose meramente possibili non hanno forza nessuna di agire sopra de' nostri organi, e produrci le sensazioni. Dunque le sensazioni non hanno nulla che fare colla nostra idea dell' essere, e non ce la possono in nessun modo somministrare.

(1) Cap. II, art. III e IV.

OSSERVAZIONI

sul nesso delle due prove generali che abbiam dato dell' incapacità delle sensazioni a somministrarci l' idea dell' essere.

L' idea dell' essere comprende due cose, che sono così unite fra loro, che senza l' una di esse quell' idea non esiste, cioè 1.° la *possibilità*, e 2.° un *qualche cosa* indeterminato a cui la possibilità si riferisce.

Egli è impossibile pensare alla *possibilità* sola, senza intendere la *possibilità* di un *qualche cosa*, indeterminato: come è impossibile pensare ad un *qualche cosa*, senza che sia logicamente *possibile*.

L' idea adunque dell' essere, sebbene perfettamente semplice e indivisibile in sè stessa, tuttavia risulta per noi da due elementi *mentali*, voglio dire dalla sola mente assegnabili.

Ora l' esame della natura del primo di questi due elementi (esistenza, o sia cosa indeterminata) ci ha somministrato la prima dimostrazione : l' esame della natura del secondo (possibilità) ci ha somministrato la dimostrazione seconda.

Il primo elemento, cioè l' *esistenza* o una cosa qualunque in quanto ha un modo di esistere in sè, non può percepirsi dal senso, perchè il senso non percepisce nulla in quanto *esiste*, ma solo in quanto *agisce* : il secondo elemento la *possibilità*, non può percepirsi dal senso, perche ciò che è meramente possibile non può produrre sensazioni, giacchè ciò che non esiste ancora attualmente non può agire.

§ 3.°

DIMOSTRAZIONE III,

cavata dal terzo carattere dell' essere possibile, la *semplicità*.

Or si consideri colla mente l' *essere possibile* da una parte, e una reale *sensazione* dall' altra.

Si troverà che ogni sensazione organica ha qualche estensione, avendo sua sede nell' organo esteso ; all' opposto un *possibile* intuito dalla mente, non ha certo seco alcuna concrezione corporea, egli è perfettamente *semplice*.

Questo carattere adunque di *semplicità*, consistente in non avere nulla di materiale, nulla che abbia qualche analogia colla materia, nulla di esteso, nulla che abbia qualche analogia coll' estensione, è tale che costituisce una diritta opposizione alla natura della sensazione reale : e però da questa non può in alcun modo esser dato quel semplicissimo lume alla mente.

§ 4.

DIMOSTRAZIONE IV,

cavata dal quarto carattere dell' essere possibile, la sua *unità* o *identità*.

Si continui questo confronto fra l' *essere possibile* e le *sensazioni* concrete.

Ciascuna di queste è in un luogo solo, divisa dall' altra, incomunicabile all' altra; a ragion d' esempio, il dolore che io provo in un dito, non ha che fare con un simile dolore che un altr' uomo prova pure nello stesso dito, per la limitazione del luogo e della sussistenza reale, che separano queste due sensazioni.

All' incontro un ente che luce alla mente nel suo stato di mera possibilità, non è

Digitized by Google

più in un luogo che in un altro; e può realizzarsi in molti luoghi, se è tale da occupar luoghi, o può moltiplicarsi indefinitamente anche se non soggiace di sua natura alla limitazione del luogo.

La mente contempli il corpo umano nella sua possibilità; questo corpo possibile è sempre desso, ov' anco in varî luoghi venga a sussistere realizzandosi, e moltiplicandosi quanto si voglia. I corpi reali diventan molti, il concetto o l' idea del corpo rimane uno sempre: la mente, e ove si voglia anche più menti il veggono identico in tutti gl' infiniti corpi umani ch' elleno pensino sussistenti.

È dunque opposta la natura delle cose reali, alle quali appartengono le *sensazioni*, e la natura di una semplice *idea*: questa adunque non può trovarsi in quelle, nè esser prodotta da quelle.

§ 5.

DIMOSTRAZIONE V e VI,

cavate dal quinto e sesto carattere dell' essere possibile, l' *universalità* e la *necessità*.

Ogni ente, quando si considera nella sua possibilità logica, è *universale* e *necessario*.

E veramente, niente ripugna che sussistano indefiniti esseri reali tutti conformi ad una mia idea qualsiasi: dunque ogni mia idea è un lume, ond' io posso conoscere quanti enti a lei rispondenti sussistono o sussisteranno: ella è dunque universale, *infinita*.

All'incontro ogni singola sensazione è particolare: tutto ciò che sento in essa: è limitato ad essa: l'universale adunque è impossibile trovarsi, o ritrarsi dalle sensazioni.

Il simigliante dicasi del carattere di *necessità*. Ciò che io contemplo come possibile, intendo assai bene che è *necessario*; perocchè non c' è via nè verso da pensare che il possibile sia mai stato impossibile.

La sensazione, per lo contrario, può essere e non essere; ell' è accidentale, contingente: non è dunque nulla in essa, che risvegliar possa nella mia mente il pensiero di una *necessità* assoluta. Dunque l' idea dell' ente possibile non può trarsi dalle sensazioni.

OSSERVAZIONE I.

L' ente è il fonte della cognizione a priori.

Quindi i due caratteri della *universalità* e della *necessità*, stabiliti da Kant, e prima di lui dagli antichi, come i criterî della cognizione *a priori* (1), cioè di quella cognizione che non può scaturire dai nostri sensi, non sono i criterî ultimi di detta cognizione, ma dei criterî parziali, e derivati con una esatta analisi dall'*idea dell'ente*, forma unica della cognizione, e sorgente di ogni cognizione *a priori*.

OSSERVAZIONE II.

Non solo l' idea dell' essere in universale ha in sè i caratteri accennati, e segnatamente quelli, di universalità *e di* necessità, *ma anche tutte l' altre idee senza eccezione alcuna.*

Questa proposizione, che vale assaissimo a far nota la natura delle idee, non è più che un corollario delle precedenti.

(1) Vedi Sez. IV, art. III, IV, XII.

E di vero, noi abbiamo dimostrato, che nell' idea pura non si pensa che la *possibilità* della cosa, senza che nulla vi si comprenda della *sussistenza* di essa cosa, la quale appartiene ad un' altra facoltà dello spirito, non a quella delle idee: (1) abbiamo dimostrato ancora, che la possibilità di una cosa s' estende alla ripetizione illimitata di quella cosa, e non può pensarsi che non sia; il che è quanto dire, che nella possibilità si contengono i caratteri di *universalità* e di *necessità* (2).

Dunque ogn' idea è universale e necessaria.

E veramente, è sempre l' idea dell' ente possibile quella che, vestita di qualità determinanti cavate dall' esperienza, mi somministra una quantità d' idee più o meno determinate, ma che non rappresentano che oggetti meramente possibili, e non ancora sussistenti.

A ragione d' esempio, le idee di genere e di specie, le idee di *uomo, animale, albero, pietra ecc.*, che non indicano punto degl' individui, non sono che la idea dell' *ente possibile* vestita delle determinazioni o qualità comuni degli uomini, degli animali, degli alberi, delle pietre ecc., somministratemi dall' esperienza, e foss' anco di qualità speciali, come sarebbe l'idea di un albero fornito di tutte sue particolarità; ma priva però ancora dell' ultima che determina l' ente a sussistere, dell' atto dell' esistenza, o della *sussistenza* come abbiam detto di nominarla.

Ciò posto, tutte queste idee più o meno generali, non rappresentando nessun oggetto realmente esistente, ma ancora oggetti meramente possibili, partecipano dei caratteri della possibilità, i quali sono 1.° la *universalità* e 2.° la *necessità*.

In fatti ogn' idea è *universale* agl' infiniti individui possibili che possono su quell' idea come sopra modello conformarsi; ed è *necessaria* a quel genere, cioè non può esistere nessuno individuo di quel genere senza ciò che rappresenta quella idea, perocchè sarebbe assurdo immaginare un individuo come compreso in un dato genere, e non attribuire al medesimo le qualità costitutive del genere stesso.

OSSERVAZIONE III.

Origine del sistema platonico delle idee innate.

Da questa osservazione si vede più manifesta l' origine del sistema delle idee innate di Platone.

Questi aveva osservato, che le idee che noi abbiamo delle cose hanno in sè una *necessità*, ed una *universalità*. Quindi conchiuse ch' elle dovevano essere in noi innate, perchè nulla di ciò ci somministra la sensazione.

Ma questo ragionamento nasceva dal non aver egli trovata la maniera di scomporre le idee, e separare ciò che in esse vi ha di formale, da ciò che vi ha di materiale. Questa gli avrebbe fatto conoscere, che tutte le nostre idee sono bensì fornite di una *necessità* e di una *universalità*, ma di una *necessità* e di una *universalità* partecipata.

E inoltrandosi nella ricerca, egli avrebbe riconosciuto che questi due caratteri della *necessità* e della *universalità* sono partecipati da una idea unica, superiore a tutte le altre; e che questa *idea unica* è quella che contiene in sè i due caratteri della *necessità* e della *universalità*, senza parteciparli da altre idee, essenzialmente: che questa idea è l' idea dell' *ente possibile*; e che tutte le idee di genere e di specie non sono se non questa stessa idea rivestita di varie determinazioni tolte dalla esperienza del nostro senso interno od esterno. In tal modo avrebb' egli scoperto

(1) V. add. c. II, art. II e III.
(2) § 5.

1.° Che tutte le idee sono composte di due elementi: cioè *a)* di un elemento *invariabile*, comune a tutte, l'idea dell'ente possibile; *b)* e di un elemento *variabile*, le determinazioni aggiunte all'idea dell'ente.

2.° Che ciò che non ci poteva venire dall'esperienza de' sensi, non erano tutte intere le idee, ma solamente il primo loro elemento, cioè la parte invariabile; e che perciò bastava ammettere innata nello spirito dell'uomo una idea sola, perchè l'origine di tutte le nostre idee fosse pienamente spiegata.

3.° Che la parte variabile nelle idee (1) poteva esserci occasionata da' sensi, e quindi non occorreva estendere anche a questa la qualificazione d'innata, come egli sembra di fare nel suo sistema.

E dico, sembra di fare; perocchè in alcuni luoghi vien presso a questa nostra dottrina.

Il perchè l'osservazione che noi facciamo sul sistema platonico o varrà a mostrarne l'esagerato e l'erroneo, o varrà almeno a somministrare un filo di guida (se ad altri ciò pare) per interpretare questo gran filosofo più sanamente che fin qui non sia stato fatto.

§ 6.

DIMOSTRAZIONE VII E VIII,

cavate dal settimo e ottavo carattere dell'essere possibile l'*immutabilità* e l'*eternità*.

La mente che contempla un *ente possibile*, non può in alcun modo pensare che nasca in esso qualche mutazione, ma può solo torre la sua attenzione ad un essere possibile, e darla ad un altro: però ogni ente possibile si presenta alla mente come al tutto *immutabile*.

Conseguenza di questo fatto si è quell'altro, che la mente non può pensare che v'avesse alcun tempo, in cui un ente possibile non fosse ciò che è al presente e sempre sarà.

Questa impossibilità che ha la mente di pensare a mutazione o limitazione di tempo in un ente possibile, è ciò che si chiama l'*immutabilità* e l'eternità dell'*ente possibile*.

Niente di ciò trova la mente nelle sensazioni mutabili e periture: dunque le sensazioni non possono in alcun modo scorgere la mente a pensare que' caratteri dell'ente possibile.

(1) Non è già che dall'idea sola dell'ente possibile, ove perfettamente fosse compresa, non dovessero emanare necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti reali; ma la mente nostra non concependo l'ente possibile in un modo perfetto, ha bisogno dell'esperienza per rilevare e concepire le determinazioni dell'ente, e però a noi si presentano come qualche cosa di arbitrario e di positivo, e più ci avviene ciò, più che siamo rozzi e nuovi alle meditazioni filosofiche.

§ 7.

DIMOSTRAZIONE IX,

cavata dal terzo elemento dell' essere possibile in universale, che costituisce il nono carattere di quest' idea, l' *indeterminazione*.

Fin qui ho dimostrato che l'idea dell'essere in universale non può venire da'sensi, analizzandola e scomponendola in due elementi, i quali sono le nozioni che ella racchiude 1.° di un *qualche cosa*, 2.° e della *idealità* o possibilità di questo qualche cosa (1).

Da questi due elementi coll'analisi io trassi i caratteri della *semplicità*, dell'*identità*, dell' *universalità*, della *necessità*, della *immutabilità* e della *eternità* di cui è fornita l'idea dell' ente; da ciascuno de' quali argomentai all'impossibilità ch'ella sia a noi somministrata dalle sensazioni (2).

Ora si può arguire il medesimo dal terzo elemento che costituisce l' idea dell'essere in universale, il quale si è la sua pienissima *indeterminazione*.

E veramente gli argomenti fin qui arrecati valgono ugualmente per tutte le idee: valgono a dimostrare, che nessuna delle idee, considerata nella sua *purità*, può venire dalle sensazioni; perocchè ogn' idea non è che il pensiero della possibilità di un ente, cosa di una natura tutta particolare, senza concrezione; (3) e che perciò è fornita di tutti i caratteri da noi indicati e distinti (4).

Ma per l' idea dell' ente in universale v'ha di più la prova che dedur si può dalla sua *indeterminazione*.

Di vero, ciò che costituisce un' idea pura è quell' ente ideale dove non entra niuna concrezione, e per dirlo in una parola, dove niente si trova di ciò che appartiene alla *sussistenza*; sebbene aver vi possano quelle qualità che costituiscono i generi e le specie stesse più finite.

All' incontro dall' *essere in universale* non solo è esclusa la *sussistenza*, ma ben anco ogni differenza e determinazione di *specie* e di *generi*: di guisa che se l' altre idee sono universali perchè rispondono ad un numero infinito d' individui possibili, uguali; l' essere in universale è universale di più, perchè s' estende a tutti i *generi* e a tutte le *specie* possibili, non essendo limitato da veruna di queste determinazioni.

Or v' ha egli nulla che abbia la più lontana somiglianza con un tale essere ideale nelle nostre reali sensazioni?

Anzi la loro natura consiste nell' opposto: esse sono tutte perfettamente *determinate*.

Perocchè venendo prodotte da oggetti realmente esistenti; questi oggetti, come pure gli effetti loro, devono esser forniti di tutte le determinazioni e qualità particolari colle quali solo possono realmente e attualmente esistere.

Quindi fra l' idea dell' ente possibile universale, e la sensazione, v' ha una vera contrarietà, sicchè l' una esclude l' altra; essendo essenziale all' idea dell' ente universale e meramente possibile, la perfetta *indeterminazione*; ed essendo all' incontro essenziale alle sensazioni, ed agli oggetti che le producono, la perfetta *determinazione* che li individui e faccia sussistere.

Per esempio, non può esistere una pietra se non è fornita di una certa determinata grandezza, di una determinata forma, di un peso, di un colore, di un sapore,

(1) § 1 e 2.
(2) § 3—6.
(3) Cap. II, art. II e III.
(4) Cap. III, art. I, § 5, osserv. I.

Digitized by Google

della potenza di render un determinato suono, e di produrre, messa in certe circostanze, certi determinati effetti o su di noi, o sulle cose in che ella agisce realmente, od anco solo apparentemente. All' incontro quando io penso all' ente possibile in universale, prescindo da tutte queste qualità o essenziali o accidentali ond'è forza che sia fornito un ente particolare qualsiasi, per esempio cotesta pietra. L' ente a cui io penso, non è punto particolare, ma sommamente universale: in una parola, non è che la possibilità degli enti diversi, la possibilità degl' infiniti modi e gradi della reale esistenza, senza che io m' inoltri punto a questi, e vadali meco medesimo enumerando o fermandomi in alcuno, ma io penso semplicemente alla possibilità di tutti in monte, anzi penso all' *esistenza* senza darmi pensiero de' suoi *modi*, bastandomi di sapere che questi modi, quanti e quali dovranno essere, tali saranno negli enti che realmente esisteranno.

Nè si può già dire, che se io dall' oggetto particolare, e individualizzato dalle sue peculiari qualità e percepito co' miei sensi solamente, astrarrò le sue determinazioni che lo individuano, mi rimarrà l' *ente indeterminato*; perciocchè, come abbiamo veduto tante volte, ciò che mi fanno percepire le sensazioni non è se non il particolare stesso, l' individuale degli oggetti e nulla più.

Le sensazioni cioè non mi fanno mica conoscere gli oggetti sensibili come enti, cioè non me li fanno conoscere in quanto essi esistono in sè, in quanto hanno un tal grado di esistenza, non me li fanno conoscere in una parola tutti egualmente riferiti alla esistenza comune di cui partecipano; ma nella sola relazione ch' essi hanno con me, nella loro qualità sensibile o potenza di modificarmi, e l' uno in separato al tutto dall' altro. Sicchè supponendo che io non avessi, degli oggetti sensibili, che le mere sensazioni, e che non li percepissi anche contemporaneamente col mio intelletto, e quindi che io volessi astrarre dalle sensazioni tutto ciò che ci ha di particolare; quando io avessi cavato tutto questo dalle sensazioni, io non mi troverei già avere per residuo l' ente indeterminato, ma il nulla perfetto; mi sarebbero sparite d' innanzi sì le sensazioni, che gli oggetti di queste, senza restarmene nessuno avanzo. Egli è questo che bisogna ben intendere, e con diligenza pensare, per formarsi una giusta idea dello spirito umano e del modo del suo operare.

Ma questo ci suol essere estremamente difficile, come dissi, perchè non abbiamo mai la sensazione sola (1), ma contemporaneamente percepiamo gli oggetti esterni sì col senso, che coll' intelletto; e quindi poi scomponendo non già le nostre *sensazioni*, ma bensì le nostre *idee* de' corpi, troviamo in queste per astrazione l' esistenza, la possibilità, l' indeterminazione dell' ente possibile ecc., e crediamo che tutte queste cose si trovino nelle *pure sensazioni*, mentre esse si trovano nelle nostre *idee;* nelle quali noi non ci accorgiamo che l' intelletto nostro le ha poste egli; giacchè l' intelletto nostro, come abbiamo altrove toccato, percepisce gli oggetti sensibili e tutti gli altri oggetti in sè, o sia in relazione alla esistenza di cui tutti partecipano, cosa che non può fare il senso. Ma di ciò, come la cosa più di tutte rilevante, toccheremo ancora più abbasso (2).

(1) V. add. facc. 20 e seg.

(2) Si noti qui bene, che l'*indeterminazione* non è cosa inerente all'*essere stesso*, ma procede dall'imperfezione del veder nostro.

Digitized by Google

§ 8.

Riassunto delle prove date, e cenno di altre prove particolari dell' impossibilità di dedurre dalle sensazioni la cognizione *a priori*.

Riassumendo l' analisi da noi fin qni fatta di qnest' idea, noi abbiamo trovato che questa idea contiene tre elementi indivisibili fra loro e connessi per si stretto nodo, che l' uno sta dentro l' altro ; nè l' uno si può pensare senza pensare ad un tempo l' altro, cioè 1.° un *qualche cosa* (ente), 2.° la semplice *idealità* di questo qualche cosa, di quest' ente, 3.° l' *indeterminazione*.

Abbiamo veduto che niuna di queste idee elementari, o elementi di una idea sola, ci può esser data dalle sensazioni, perocchè esse sono d' una natura essenzialmente diversa dalla sensazione, come la sensazione è di una natura essenzialmente diversa dalla loro, sicchè l' una esclude l' altra necessariamente. Quindi abbiam cavato tre fondamentali dimostrazioni della proposizione proposta « L' idea dell' ente non ci può venire somministrata dalle sensazioni » (1).

Analizzando via più sottilmente i due primi elementi, e massimamente quello dell'idealità o possibilità, abbiam trovato ch' egli contiene diversi altri caratteri tutti egualmente impossibili a dedursi dalle sensazioni (2).

Or se noi volessimo qui spingere più oltre l' analisi dell' *ente* possibile, giungeremo a ravvisare in esso più altre cose incompatibili colla sensazione, e ad aver così delle altre prove, che quell' idea dalla sensazione non si può derivare o in essa rinvenire.

In tal caso noi ci abbatteremo a tutte quelle difficoltà particolari, alle quali si sono abbattuti i diversi filosofi che hanno cercato l' origine delle idee, e che io ho trattate a lungo nelle due Sezioni precedenti, dove ho esposto la storia di questa questione : dico alle difficoltà di assegnar l' origine dell' idea di sostanza, dell' idea di causa, dell' idea di rapporto ecc. ; le quali idee tutte, bene esaminate ed analizzate, non presentano ultimamente altra difficoltà che quella stessa che v' ha nell' idea dell' ente possibile, dalla quale quelle altre idee dipendono e si derivano (3).

Ma dovendo io trattare più sotto di tutte queste idee, che hanno dato tanto da pensare a' filosofi, quando mi converrà di mostrare appunto com' esse si originano in noi dall' idea di ente e dall' esperienza sensibile unite insieme ; perciò qui ommetto questi ulteriori sviluppamenti delle prove che confermar potrebbero la proposizione sovra posta.

(1) § 1, 2 e 7.
(2) § 3—6.
(3) Questa derivazione nasce mediante le diverse applicazioni e i diversi usi de' quali l' idea dell' ente è capace. Ved. Sez. III, c. I, art. v; c. II, art. ix — xi; c. III, art. iii, iv; c. IV, art. i, xiii, xx, xxi — Sez. IV, c. I, art. iii, xiii; c. II, art. i — iii; c. III, art. xix. — Sez. V, Introduz.

ARTICOLO II.

L' idea dell' ente non viene dal sentimento della propria esistenza.

§ 1.

La proposizione è una conseguenza delle dottrine esposte.

Se l' *idea dell' ente,* nè per conseguente alcuna idea nostra (1), può venirci dalle sensazioni esterne consegue che non possa venire nè pure dal *sentimento;* perocchè questo non è altro che una sensazione interna, permanente, che sebbene dotata di qualità particolari, tuttavia è tale, che si può alla stessa applicare gli stessi ragionamenti co' quali abbiamo provato fin qui che l' *idea dell' ente* non ci può venire dalle corporee sensazioni (2).

(1) Art. I.

(2) D' Alembert in Francia, e Fallotti in Italia hanno creduto di poter dedurre l' idea dell' esistenza in universale dal sentimento dell' *Io*, della esistenza cioè di noi stessi. « La nozione « astratta di esistenza, dice d' Alembert, si forma tantosto in noi per mezzo del sentimento dell' *Io*, « che risulta dalle nostre sensazioni e da' nostri pensieri; quindi noi riguardiamo questo sentimen- « to dell' *Io* come possibile a separarsi dal soggetto nel quale egli si trova, senza che questo sog- « getto sia annientato, o per questo mezzo ci resta l' idea astratta di esistenza, che noi applichia- « mo quindi appresso agli esseri diversi da noi, che ci sembrano cagionare le nostre sensazioni » (*Mélanges, éclaircissemens sur ses élémens de philosophie*, § 11). Le inesattezze che contiene questo passo è quasi impossibile enumerarle in una nota. Toccherò le principali alla sfuggita: elle sono le seguenti: 1.° Si confonde il sentimento dell' *Io* coll' idea dell' *Io*, cose al tutto diverse, come sono per dimostrare nel paragrafo seguente. 2.° Il sentimento dell' *Io* si dice acquisito colle sensazioni e co' pensieri; il che se fosse vero, NOI cominceremmo ad esistere solo quando cominciamo ad essere modificati. 3.° Il soggetto nel quale si trova il sentimento dell' *Io*, si afferma distinto dall' *Io*, e dicesi che si possa dividere dall' *Io*, mentre *Io*, o non altra cosa, sono il *soggetto* stesso. 4.° Dopo avere di una cosa sola fatte due, cioè dell' *Io* soggetto fatto l' *Io* che non è soggetto, e il soggetto unito all' *Io*, si vuole che il soggetto staccato così dall' *Io*, o piuttosto creato dall' immaginazione, sia il medesimo dell' *idea di esistenza in universale*, mentre il soggetto e l' esistenza sono due cose al tutto distinte fra loro. 5.° Finalmente si suppone al tutto gratuitamente possibile una contraddizione, cioè che da un *ente particolare* (come sono *Io*), si cavi l' *idea dell' ente in universale*, mentre ciò che è particolare è opposto a ciò che è universale; e ciò che è non racchiude in nessun modo ciò che non è se non possibile.

Il filosofo italiano più sopra citato, sebbene tentasse anch' egli di dedurre l' idea dell' esistenza in universale dal sentimento dell' *Io*, tuttavia nel modo col quale il fa, mostrasi un po' più avveduto o sagace di d' Alembert. Egli si accorse assai bene, che l' *Io*, questo sentimento fondamentale, doveva essere in noi essenzialmente fino dal primo istante della nostra esistenza, giacchè *noi* non possiamo mai essere senza di *noi*. S' accorse oltracciò, che doveva essere « sempre mai all' anima presentissima (sono sue parole) l' idea dell' *essere in generale* » (*Saggio sopra l' origine delle umane cognizioni dell' Abate Condillac, tradotto — colle osservazioni critiche di Tommaso Vincenzo Falletti*, Roma 1784, T. 1. facc. 4): e quindi egli suppose che l' anima cavasse di sè quest' idea con un atto primitivo e naturale; il che sebbene sia insostenibile, perocchè è impossibile che l' anima, non avendo in sè l' idea dell' esistenza in universale, la cavi da sè che non è che un ente particolare; tuttavia si vede quanto il Falletti rasentasse la verità che in quest' Opera io ho preso ad esporre distesamente.

Tra i filosofi italiani viventi, il Galluppi mostra d' essere dell' opinione de' due citati; ma la sua penetrazione il conduce a tale talora, da sentirne una ripugnanza, o da spargere il dubbio sulla dottrina che pur professa; come là dove dice: « lo spirito, sebbene incominci le sue ope- « razioni dalla percezione dell' *esistenza individuale*, non può dire, *Io esisto*, se non dopo di aver « acquistata l' idea universalissima di esistenza; siccome vedendo un fico, un arancio, non dirà « è un *albero*, se non dopo di aver acquistato l' idea generale di *albero*, SE PURE DIRE NON SI « VOGLIA CHE L' IDEA DI ESISTENZA SIA INNATA IN NOI; ma anche in questa ipotesi, « egli ha bisogno della coscienza di riflessione, di cui ho parlato di sopra, per poter dire *Io esi- « sto* » (*Saggio sulla Critica della Conoscenza*, Napoli 1819, T. 1, facc. 51).

In questo passo eccellente giunge l' acuto Calabrese a toccare il vero sistema: non gli manca che il coraggio di afferrarlo.

§ 2.

Distinzione fra il sentimento e l' idea dell' *Io*.

Quindi il sentimento interno dell' *Io*, hassi a distinguere dalla idea o percezione intellettuale dell' *Io*.

Il sentimento dell' *Io* è semplice ; all' incontro l' idea dell' *Io* è composta 1.° del sentimento dell' *Io*, che è la materia della cognizione, 2.° e dell' idea dell' *ente*, la forma, a cui io riporto quel sentimento o quell' *Io*, e in tal modo lo conosco ; il che vuol dire, considero l' *Io* come un *ente*, lo penso oggettivamente, lo penso in sè.

L' *Io* è il soggetto ; è tutto particolare ; non ha relazione che a sè, ente determinato, reale, peculiare.

Perchè io conosca questo soggetto, perchè io n' abbia l' *idea*, debbo concepirlo oggettivamente, come qualunque cosa che a me non si riferisce, io relazione insomma coll' ente, come in relazione coll' ente stesso considero qualunque altro oggetto particolare sensibile: l' ente è dunque come la misura comune; quando io ho riferito ciò che sento a questo modulo, allora non solo *sento*, ma ancora conosco ciò che sento.

§ 3.

L' *Io* non mi dà che la sensazione della mia esistenza particolare.

Il sentimento dell' *Io* mi dà dunque la sensazione della mia esistenza, ma non l' idea della medesima: di più quel sentimento è la mia esistenza stessa: ma non è per questo l' *idea* della mia esistenza.

L' idea della mia esistenza nasce bensì per tempo in me ; ma nasce con un atto, mediante il quale io considero *me stesso* come un ente, mi considero imparzialmente, per dir così, come qualunque altra cosa, e classificandomi fra gli enti, io mi trovo fra tutti, e mi distinguo con quel sentimento dell' *Io* che mi segna, e al quale l' idea dell' esistenza col giudizio della mia ragione io riferisco.

§ 4.

Il sentimento della mia esistenza è innato ; l' idea della mia esistenza è acquisita.

Quindi avviene che, se il sentimento che si esprime col monosillabo *Io* è innato, perocchè io debbo essere innato a me stesso, tuttavia l' idea di me stesso sia acquisita, nè si possa confondere colla mia sossistenza, o col sentimento che la costituisce.

§ 5.

L' idea dell' ente precede l' idea dell' *Io*.

Quindi, nell' ordine delle idee, l' idea dell' ente precede l' idea dell' *Io* ; perocchè quella è necessaria acciocchè io mi formi questa.

Un tal corollario discende anco immediatamente da ciò che già prima abbiamo stabilito, che, in qualunque oggetto, la prima cosa che il nostro intelletto intende non può essere che l' *ente* (1).

(1) Tutta questa dottrina trovasi già nel deposito del sapere che hanno a noi tramandato i padri nostri. San Tommaso, nel libro III *contro i Gentili*, cap. XLVI, insegna che l' anima nostra per

§ 6.

Errore di Malebranche, il quale pronuncia, che noi percepiamo intellettivamente noi stessi immediatamente, senza il mezzo d'un' idea.

Perciò quelli che antepongono l' idea dell' *Io* all' idea dell' *ente* in genere, sembra che confondano l' idea dell' *Io* col sentimento *Io*.

Questo precede alle idee acquisite, ma a queste precede pure necessariamente l' idea dell' *ente*.

Malebranche adunque erra, quando all' anima nostra non dà il conoscersi per *idea*, ma solamente per *sentimento*.

Egli ha tutta la ragione nel sostenere che altro è il sentimento ed altro l' idea: ma poi non s' accorge, che il sentimento solo non forma ancora una cognizione intellettuale; ch' egli non somministra se non la materia d' una tal cognizione, la quale si informa dall' *idea*, dell' ente in universale (1).

Se noi non conoscessimo noi stessi che per sentimento, non potremmo ragionare sull' anima nostra, e considerarla come un *ente*, come un oggetto del nostro pensiero.

conoscere sè stessa ha bisogno di una *specie intelligibile* come tutte l' altre cose, per la quale *specie intelligibile* null' altro si dee intendere, come più sotto avrò occasione di dimostrare, se non un' *idea universale*, alla quale l' anima (quest' essere particolare) appartenga come a suo genere, o per dir meglio, a suo predicato maggiore. L' anima dunque non si conosca in un modo diverso da tutte l' altre cose, ma mediante quel lume dell' *intelletto agente* (l' *idea dell' ente in universale*) col quale tutte l' altre cose si conoscono. San Tommaso in tal modo viene a distinguere anche qui fra la *materia* e la *forma* della nostra cognizione. L' anima col sentimento di sè somministra la *materia* della cognizione, ma nulla più; è solamente mediante un lume innato, che questa *materia* s' informa e diventa cognizione vera. Ecco le parole di s. Tommaso: « Cognizione naturale è quella che si fa per qual« che cosa che sia in noi inserito da natura (*naturaliter nobis inditum*): e tali sono i principî indi« mostrabili che si conoscono pel lume dell' intelletto agente. Se dunque noi sapessimo che cosa sia « l' anima per l' anima stessa, ciò sarebbe cognizion naturale. Ma in quelle cose che ci sono note da « natura, non può darsi errore: chè nella cognizione de' principî non è nemo che erri: dunque nes« suno errerebbe intorno alla sostanza dell' anima, se per sè fosse nota; il che manifestamente è falso. » E poco dopo: « Ciò che è noto per sè, dee esser noto prima di tutto ciò che è noto mediante altro, e « quello è il principio della cognizione di questo. Tali sono le prime proposizioni rispetto alle con« clusioni. Sicchè se l' anima conosce per sè medesima la propria sostanza, questa le sarebbe per sè « nota, e per conseguente sarebbe il primo noto, e il principio della cognizione di tutte l' altre cose: « il che è falso manifestamente: perocchè nelle scienze non si ammette già e suppone come cosa « nota la sostanza dell' anima; ma ciò si propone da indagare e dedurre da' principî. »

In questi luoghi vedesi, 1.° siccome s. Tommaso ammetteva la cognizione de' primi principî come anteriore alla cognizione particolare dell' anima nostra: 2.° come questa non si potea aver che da quelli. 3.° I primi principî poi, secondo s. Tommaso, si conoscono a prima giunta e immediatamente pel lume innato, che, come noi abbiam mostrato altrove e mostriamo continuamente, non può esser altro che l' *idea dell' ente in universale*. 4.° L' anima, conosciuta per li medesimi principî pe' quali si conoscono l' altre cose, non è essa il *primo noto*, e il *principio della cognizione delle altre cose*, e perciò non è da essa che si possano dedurre le idee e i principî generali, come vuole qualche scuola moderna; ma è dai principî generali che dedur si vuole la cognizione dell' anima.

Aristotele conobbe questa stessa verità là dove dice che l' intelletto possibile intende sè stesso a quel modo che intende l' altre cose (*De anima*, Lib. III, testo 15).

(1) *Récherche de la vérité*, L. III.

ARTICOLO III.

L' idea dell' ente non viene dalla riflessione lockiana.

§ 1.

Definizioni.

Per *riflessione lockiana* io intendo quella facoltà che ha il nostro spirito di fissare la sua attenzione sulle sensazioni esterne, o sul sentimento interno (e nel sentimento si comprendono ancora tutte le *operazioni* dello spirito nostro, di cui abbiam sentimento), cioè o sopra il tutto, ovvero sopra qualunque parte della sensazione e del sentimento: senza però aggiungervi essa nulla, quindi senza creare a sè stessa un nuovo oggetto, ma avendo per oggetto unicamente, come dicevo, le sensazioni esterne ed il sentimento interno o nel loro tutto o nelle loro parti.

E io credo dover definire in questo modo la *riflessione* lockiana, non tanto perciò solo che dice il Locke intorno alla medesima, quanto confrontando insieme ciò che egli dice intorno ad essa, con ciò che dice circa le idee innate, e così spiegando Locke con Locke medesimo.

E veramente, pigliando solo la definizione che dà Locke della sua riflessione, « la « percezione delle operazioni del nostro spirito sopra le idee dai sensi ricevute » (1), nulla di buono se ne caverebbe.

Ella è così equivoca, che non esprime alcun sistema. S'ella non è che la percezione delle operazioni del nostro spirito sulle idee venute dai sensi, in essa si suppongono già le idee formate : e giacchè non si può dare idea di cosa alcuna senza che vi abbia dentro l' idea dell' ente; in essa si suppone già formata questa *idea* terribile, che è tutto il nodo della nostra questione. Quindi la difficoltà si suppone superata: essa non si tocca ; non si vede : la riflessione adunque di Locke poteva procedere francamente, perocchè non cominciava il viaggio che nel cammino piano ed agevole ; i dossi e le valli se l' avea poste dopo le spalle. Ma ritrocedendo noi un poco sui rapidi passi di questo filosofo, sguardiamo un tratto a questi passi difficili. Le *idee* prime furono formate dalla *sensazione*. In che modo? questo è quello che Locke non dice, nè si dà briga di spiegare: a lui basta dirvi che « i nostri sensi fan penetrare tutte queste idee nel nostro « spirito, » e « con ciò (ecco l' uniche parole di spiegazione) m' intendo che i nostri « sensi dagli oggetti fanno passare nello spirito quell' atto che produce queste perce- « zioni » (2). Se questa sia una spiegazione soddisfacente, ognuno il vede: ella non è nè pure una sufficiente descrizione del fatto della sensazione. L' argomento adunque di Locke non fu di render ragione come il senso potesse far passare allo spirito l' atto onde questo percepisce prima sensibilmente, e poscia intellettivamente : di questo non curasi l' inglese filosofo. Egli è come un dirvi: Il senso produce l' atto dello spirito onde egli sente ; di più, l' atto dello spirito ond' egli intende, ond' egli si forma le idee : io non m' imbarazzo a mostrarvi o la differenza che passa fra il *sentire* e l' *intendere*, od a cercare che cosa si richieda perchè succeda il primo, e susseguentemente il secondo di questi due fatti dello spirito umano. Checchè si richieda alla produzione di questi due fatti, e qualsiasi la differenza che corre fra loro, io parto dal principio, che tutte le idee vengono dalla sensazione e dalla riflessione. — Questo principio è come il postulato fondamentale di tutta la filosofia lockiana. Domando, par che dica, che voi mi lasciate adoperare queste due parole, *sensazione* e *riflessione*, senza che mi bisogni

(1) *Saggio sull' Intell. umano*, Lib. II, c. 1, § 4.
(2) Ivi, § 3.

darvi di esse un' accurata definizione: ma in tal modo, ch'io possa con tali parole esprimere le cagioni tutte delle idee, sopponendo ad esse quel significato (qualunque sia) che è necessario che abbiano per esser tali. Ora, partendo da questo postulato, facciamo l'enumerazione di tutte le idee che l'uomo ha, e richiamiamole tutte alla *sensazione* ed alla *riflessione*, siccome a fonti.

Questa enumerazione è l'assonto dell' opera di Locke: ed ecco in breve la genuina analisi di tutta quest' opera, che ha commosso tanto rumore nel mondo.

Ora da quest' analisi del libro di Locke si vede, che la questione dell' idee innate è eliminata dal suo argomento; e così si sarebbe potuto giudicare della mente di questo autore, s' egli, quasi per una giunta eterogenea ed impertinente al suo soggetto, non avesse adoperato tutto il primo libro a rifiutare ogn' idea ed ogni principio innato.

È questo suo sentimento espresso sì a lungo nel primo libro, che ci dà il diritto di determinare il senso della definizione data da Locke alla sua riflessione: definizione per sè stessa equivoca, e dalla quale nulla si potrebbe conchiudere all' uopo nostro.

In vero, se nessuna idea nè principio si trova ingenito nello spirito umano; dunque la *riflessione* non può aggiungere nulla alle *sensazioni*, ma in queste sole affissarsi, per trovar in esse ciò che già vi è; nel che consiste il carattere che assegna a questa facoltà nella sopra recata definizione.

§ 2.

DIMOSTRAZIONE I.

Ora tutto ciò che io ho detto di sopra, rende evidente la sovra posta proposizione.

Perciocchè ho già dimostrato, 1.° che l' idea dell' ente non si contiene in nessun modo nelle sensazioni esterne (1); 2.° che l' idea dell'ente non si trova nè pure nel sentimento interno (2); 3.° che la riflessione lockiana è una facoltà che osserva, e trova ciò che è nelle sensazioni o nel sentimento, senza aggiunger niente a quelle od a questo (3).

Da queste tre proposizioni consegne, che dunque la riflessione lockiana, non potendo trovar nelle sensazioni o nel sentimento ciò che non v'è, non può nè pure trovarvi l' *idea dell'ente*; ma questa idea dee procedere da qualche altro fonte.

§ 3.

DIMOSTRAZIONE II.

Sarà dimostrato che la nostra idea dell'ente non ci può esser somministrata dalla riflessione lockiana se dimostrerò che la riflessione lockiana è impossibile.

Ora, che la riflessione lockiana sia impossibile, non è difficile a provare, ove si richiami la definizione che n' abbiam data.

Abbiam veduto ch' ella è « la facoltà del nostro spirito di fissare l' attenzione sua sopra le sensazioni esterne od interne, nel tutto o nelle parti, senza però aggiunger nulla alle medesime, e quindi senza creare a sè stessa un nuovo oggetto, ma avendo per suo oggetto, unicamente quelle sensazioni, e le scomposizioni e composizioni delle medesime » (4).

(1) Art. I.
(2) Art. II.
(3) § precedente.
(4) § precedente.

Digitized by Google

Ora l'attenzione nostra può essere determinata a fermarsi qua o colà, dal piacere che sta nelle sensazioni, o in un diverso complesso di esse o delle loro parti: e in questo caso, tale attenzione non è la riflessione lockiana: perocchè quella non ha altro fine che di acquetarsi nel piacere, o sia nel ricevere il piacere più agevolmente; mentre la riflessione lockiana ha per iscopo l'acquisto delle idee, ed è una forza dello spirito che si rivolge e fissa sopra queste o quelle parti de' sentimenti e loro complessi, ad intendimento di cavar da ciò nuove idee.

Ora si può egli pensare che il nostro spirito possa venire riflettendo in tal modo sopra le sue sensazioni interne ed esterne, senza ch' egli sia fornito prima di quelle idee ch' egli appunto cerca, cioè d' idee astratte?

Con una simigliante riflessione, che ha per iscopo di analizzare le sensazioni e cavarne delle idee, si tratta di dividere e di comporre, di trovare le parti simili e le parti dissimili; di classificare, in una parola; nè si può classificar nulla, se non si suppone di possedere precedentemente l'idea generale che costituisce la classe: non si può paragonare, e conoscere ciò che è simile e ciò che è dissimile in due individui, se non si possiede innanzi quell' idea astratta nella quale i due individui convengono; perocchè altrimenti si percepirebbero i due individui simili, per esempio, i due panni rossi, ma non si penserebbe punto, non si rifletterebbe alla loro simiglianza: le due sensazioni rosse, percepite co'nostri sensi, resterebbero così divise, come divise sono veramente fino che restano sensazioni, divise almeno di tempo o di luogo, per la quale divisione l'una ha un'esistenza distinta ed anche incognita all'altra, ed all'altra incomunicabile (1). La riflessione lockiana adunque, la riflessione sulle sensazioni nostre a intendimento di cavar da esse delle idee generali senza possederne alcuna precedentemente, è impossibile; perciocchè sono anzi le idee generali quelle che dirigono lo spirito nelle sue riflessioni, e che danno a questo la possibilità di unire e scomporre le sensazioni, e di trasportare liberamente dall' una all' altra la sua attenzione.

La riflessione che può esistere in uno spirito privo d'idee generali e fornito di sole sensazioni, è unicamente quella che dicevo, prodotta non dalla *volontà* di conoscere (giacchè il conoscere è impossibile,) ma dall' *istinto* di fermarsi in una o in altra sensazione per godere maggiormente il piacere che in essa giace. Questa riflessione non è la lockiana, nè ell' è propriamente riflessione: ella non è che un rinforzo di attenzione; non dell' attenzione dell' intelletto, ma del senso: più propriamente che *attenzione*, si chiamerebbe un'*applicazione della forza istintiva dell' animale*, richiamata naturalmente e tenuta dalla sensazione piacevole, a sè. Io non ho qui agio di descrivere più a lungo questo fatto: bastami indicarlo, perch' egli non si confonda coll'*attenzione intellettuale*, dalla quale solo s' ingenera la riflessione che ci produce delle idee. Aggiungerò di passaggio, che quella *attenzione sensibile* non differisce punto dalla facoltà di sentire: ma non è che un' attenzione naturale di questa, che avviene secondo certa legge della natura animale; e può essere stata cagione all' errore di Condillac, che tentò di ridurre l' *attenzione* alla *sensazione* (2).

Egli sembra non essersi accorto questo scrittore, che le attenzioni sono due, l'una sensitiva (cioè istintiva), e l' altra intellettiva (cioè volontaria): e avendo trapassata questa osservazione, venne nella sentenza, che ogni attenzione si potesse riguardare siccome un modo della sensazione.

La riflessione lockiana adunque, cioè una riflessione 1.° che da una parte sia rivolta alla formazione delle idee massimamente astratte, 2.° che dall' altra cominci ad operare prima di qualunque idea che la indirizzi e la regoli, è impossibile a concepirsi; perciocchè contiene in sè due elementi pugnanti, il doversi formare delle idee astratte, e il non possederne ancora veruna.

(1) Vedi add. Sez. III, c. IV, art. xx e xxi.
(2) Vedi add. Sez. III, c. II, art. v.

Digitized by Google

Se dunque la riflessione lockiana è cosa impossibile ed assurda, non si può ripetere da essa la nostra idea dell'ente, nè verun'altra (e in qualsiasi idea quella dell'ente trovasi mescolata) : il che mi era proposto da dimostrare.

ARTICOLO IV.

L'idea dell'ente non comincia ad esistere nel nostro spirito nell'atto della percezione.

§ 1.

DIMOSTRAZIONE I,

dalla osservazione del fatto.

La sensazione corporea non contiene l'idea dell'ente (1) : quindi non si può trovare in essa, per riflettervi sopra ; conciossiachè la riflessione non aggiunge nulla alla sensazione, ma non fa che notare ciò che in essa è (2).

Rimane a vedere, se forse in quell'atto onde noi abbiamo la sensazione, o in quello onde noi riflettiamo sulla medesima, l'idea dell'ente si presenti da sè allo spirito nostro per modo, che noi pur allora, quasi d'improvviso, per una cotale apparizione che la medesima fa nella mente nostra, la concepiamo, e così avvenga che noi acquistiamo simigliante idea.

E prima, messo da parte il ragionare della possibilità di un tale fenomeno singolare, convien darsi ogni cura di verificare se si o no egli avvenga.

Reid, che protesta non voler entrare nella spiegazione del fatto della cognizione umana, e solo occuparsi in descriverlo accuratamente, divisandone tutte le parti sue e rilevandone tutte le circostanze, sembra non dubitar punto, che il fatto, rispetto all'esistenza de' corpi, sia composto delle tre parti prive di ogni legame fra loro, 1.° *impressione* sui nostri organi corporei, 2.° *sensazione*, 3.° *percezione* della esistenza de' corpi succedente di tratto alla sensazione (3). E crede avere osservato, che l'uno di questi tre avvenimenti succede all'altro per ferma legge ; sicchè, dato il primo, si manifesti il secondo, dato il secondo, si manifesti il terzo costantemente ; ma il primo non rassomiglia al secondo, nè il secondo al terzo, nè fra l'uno e l'altro v'è la menoma connessione di causa ed effetto. Descritto il fatto, ve lo asserisce inesplicabile, e in tutte sue parti misterioso. E questa descrizione della percezione de' corpi mostra certo, in chi la fece, una intenzione e uno sforzo filosofico; ma è ella riuscita rigorosa e completa ? Di tanto si può dubitare ; vediamolo brevemente.

Che i tre avvenimenti indicati si debbano l'uno dall'altro distinguere (4), e che

(1) Art. I e II.

(2) Art. III.

(3) Vedi add. Sez. III, c. III, art. II.

(4) Secondo me, si debbono distinguere questi tre avvenimenti; ma in quanto al secondo (la *sensazione*), non parmi sufficientemente descritto da Reid; perciocchè questo filosofo non considera la sensazione che come una modificazione dello spirito, tanto semplice, che non dia altra nozione che quella d'una relazione dello spirito con sè stesso, o per meglio dire, che non sia altro che uno stato diverso dello spirito. All'incontro l'analisi che io fo della sensazione, mi somministra un altro risultamento. La sensazione è una *passione*, e l'analisi della *passione* dà sempre tre elementi: 1.° ciò che patisce, 2.° ciò che fa patire, 3.° e la passione stessa. Ora primieramente osservisi, che ciò che si chiama *passione*, è la cosa identica con ciò che si chiama *azione* : solamente che quella cosa è *passione* relativamente al paziente , che è *azione* relativamente all'agente. Questa diversa *relazione* col paziente e coll'agente fa sì, che quella cosa che in sè è una, diventi due alla mente,

Digitized by Google

l'uno succeda all'altro, mi par vero, e rilevato dallo Scozzese in modo chiaro a non lasciarne il menomo dubbio.

Che l'uno non abbia vera similitudine coll'altro, e che l'uno non possa essere quasi direbbesi stampato dall'altro, questo io l'accordo: certo l'*impressione* sugli organi corporei è di natura essenzialmente diversa dalla sensazione; e la *sensazione* non ha la più piccola simiglianza colla *percezione dell'esistenza* che fa il nostro intelletto (1): ripugna dunque a supporre che l'uno di questi avvenimenti cagioni l'altro, quasi per un'impressione o copia.

per lo diversa relazione che ad essa si aggiunge. E questa cosa unica diventa duo cose realmente diverso rispetto ai termini a cui si riferisce: sicchè pel paziente quella è una cosa interamente diversa e contraria a ciò che ella medesima è all'agente.

Ciò veduto, la *sensazione* essendo passiva, con esse non si percepisce quella cosa unica in sè stessa o priva di relazioni, ma anzi sotto la sola relazione col paziente (cioè come passione), senza concepir nulla del suo essere di azione, che è il suo esser proprio. Nella *sensazione* adunque, il soggetto che la riceve, oltre di sentire sè stesso, prova in sè un avvenimento che non viene da sè (la passiane che soffre), ma che termina, come in causa, in qualche altro essere. È bensì vero, che il soggetto puramento senziente non percepisce a parte a parte sè stesso e ciò che agisce in sè, o che questo due cose sono in lui indivisibili; ma ciò non toglie che, mediante la riflessiono sopra la sensazione, noi non possiamo poi distinguere in questa 1.° una relazione cal soggetto senziente, o sia il soggetto senziente in quanto sente, 2.° una relazione che non termina nel soggetto senziente, e perciò in qualche altro essere diverso da lui.

Noi riserberemo la parola *sensazione* per segnar con esso unicamente il saggetto senziente in quanto sente sè stesso; o useremo la frase di *percezione sensitiva de' corpi* per segnare la sensazione medesima in quanto essa è una passione, che, come tale, ho necessariamente una relaziane con qualche cosa di estraneo e diverso dal soggetto senziente.

Ciò posto, le *percezioni* de' corpi sarebber due; cioè 1.° vi ovrebbe una *percezione sensitiva* de' corpi, e 2.° una *percezione intellettiva*.

Or della *percezione sensitiva* de' corpi si avvera ciò che ho più volte detto, cioè che lo spirito nostro *prende ed involge* i corpi stessi; e della *percezione intellettiva* questa frase nun ha luogo, se non in quanto questa suppone quello, che le serve di *materia*.

Dove questa maniera di parlare si ritenga, l'errore di Reid consiste nell'aver egli distinto solo tre cose nel fatto della perceziono intellettiva de' corpi; quando egli avrebbe dovuto distinguerne quattro, cioè 1.° *impressione* meccanica sugli organi, 2.° *sensazione* (presa nella sua unica relazione col soggetto), 3.° *percezione sensitiva* de' corpi (cioè ricevimento in noi della passiune cagionata da qualche cosa fuori di noi), 4.° *percezione intellettiva* de' corpi (cioè conoscimento di agenti in un dato modo sopra di noi).

Questo mancanza di distinzione precisa portò Reid o confondere la *percezione sensitiva dei corpi*, colla *percezione intellettiva*, e a dir di quella ciò che avrebbe dovuto dire di questa.

Facendo della *percezione intellettiva* o della *percezione sensitiva* una cosa sola, egli venne a negar le *idee*: perocchè nella *percezione sensitiva* non vi trovò idee, e vi trovò *percezione de' corpi*; quindi disse, che la *percezione de' corpi* non avea bisogno d'*idee*.

Rispondo: la *percezione de' corpi sensitiva* non ha bisogno d'idee, lo concedo; ma la *percezione intellettiva* de' corpi non si può avere senza l'idea almeno della esistenza.

Egli avrebbe evitato questo errore, se si fosse formato una chiara idea della *percezione sensitiva de' corpi*, perocchè egli avrebbe allora veduto che questa non bastava, e che in essa non v'era nulla d'intellettuale. E certo riesce difficile soprammodo a farsi uno nozione chiara della *percezione sensitiva de' corpi*; perciocchè in questa percezione noi non percepiamo già i corpi in sè, mo unicamente relotivamento a noi, non già como *agenti*, ma come termini della nostro *passione*, senzo più: di che ovviene cho io nan ritrovo nè pure pienamento rigorosa la espressione, *percezione sensitiva de' corpi*; conciossiachè in questa espressione, la parola *corpo* segno una cosa percepita già intellettivamente; e certo sarebbo più rigorosa quest'altro, se non paresse un po' strana, *percezione sensitira corporea*.

(1) Non solo la *percezione intellettiva de' corpi* non ha simiglianza colla *sensazione*, ma nè pure la *percezione sensitira* (Vedi la nota precedente). Ma la *percezione sensitica corporea* ha ella qualche simiglianza collo *percezione intellettiva de' corpi?* Rispondo, cho fra queste due percezioni vi è un rapporto strettissimo, ma non un rapporto di simiglianza.

E invero, nella *percezione sensitiva corporea* non si percepisce il corpo propriamente, ma uno *passione* che nel corpo si riferisce e termina come in causa: nella *percezione intellettiva de' corpi* all'opposto si percepisce il *corpo stesso* come un oggetto, un agente in noi. Queste due *percezioni* adunque sono opposte fra loro, come sono opposte la *passione* e l'*azione*.

Ma la *passione* e l'*azione*, sebbene opposte come tali, tuttavia sono la cosa medesima

Ma si dee dire perciò, che in tutte le dette tre parti, il fatto di cui parliamo sia interamente inesplicabile, sia un vero mistero (1)?

Questa proposizione non sembra che l'effetto di una osservazione imperfetta. Non parlerò di ciò che si può osservare sul modo onde avviene in noi la sensazione all'occasione della impressione esterna: questo non fa al mio scopo presente: mi fermerò sull'ultima parte del fatto, cioè sul modo onde, all'occasione della *sensazione*, sorge nell'anima la *percezione de' corpi* come cose esistenti. Dico che quest'ultima parte fu

quando quelle si considerano privo dollo relazioni particolari o contrario col paziente c coll'agento; o questo fa l'intelletto.

L'intelletto, lo cui natura consiste a percepiro la cosa non in modo limitato ad nna relaziono sua, ma in sè stessa, como suscettiva di vario relazioni, quando ha percepito in tal modo quella cosa unica di cui parliamo (quella mutazione cbo avviene in noi), egli trova allora altresì un rapporto fra la *passione* o l'*azione*; giacchè ha percepito l'anello di mezzo, cioè la cosa suscettibilo di duo relazioni contrarie: talo è il ropporto fra la *percezione sensitiva corporea*, e la *percezione intellettiva de' corpi*.

La *percezione sensitiva* è un elemento (cioè la *materia*) cho entra nella *percezione intellettiva*.

La *percezione intellettiva* dunque, composta di *materia* o di *forma*, non si può dire cho rassomiglia alla *percezione sensitiva*; perciocchè questa non è cosa a quella coordinota, mo subordinata, è un elemento, o non una copio di quella. Così non si suol diro cbo una data bocca rassomigli ad una data testa, che ha pur quella bocca; como non si suol dire che la figura quadrata rassomigli alla sostanza di un dato corpo, sebbeno questo sia quadrato di figura.

Tuttavia il rapporto è così strotto fra la *percezione sensitiva corporea* e la *percezione intellettiva del corpo*, che coll'uno e coll'altra si percepisce la cosa medesima identicomente, ma in una reloziono contraria: colla intellettiva cognizione però si percepisce in un modo generale ciò che colla sensitivo si percepiva particolarmente, o l'intelletto aggiunge nna causa (un ente) all'effetto percepito col senso.

(1) Talora la filosofia ci ritroo dai misteri, talora vi ci conduce. Cbo è ciò? La filosofia non è dunque nemica di tutti i misteri, ma solo di alcuni! E qui si badi: io non parlo qui cho della tendenza che dimostra una specie di filosofia; il che in gran parte è indipendente dogl'individui cho la professano. Se io m'appiglio a caso ad una scuola, o ad un metodo di filosofare, io no suggo lo spirito, senza discernere io stesso chiaramente la natura di quello; cammino sopra una strada, che ignoro io medesimo dov'olla mi conduca, e, quanto a me, spero cbo mi conduca a buon termine. Ciò dichiaro, acciocchè non sembri ch'io voglia essere ingiurioso ad alcuno, descrivendo l'indolo e la tendenza di certa filosofia, ed affermando che la specie di cui parlo abborrisce certi misteri, o con parzialità degli altri ne ama o propone. Or cercate voi quali sieno i primi, quali i secondi: troverete ch'ella abborrisce que' misteri cho suppongono qualcbo cosa di spirituale. Supponete all'incontro, che ella co'suoi ragionamenti giunga o tal passo, cbo non può valicare senzo ricorrere a qualcho essero spirituale. Allora essa si ferma, o vi dico: questo passo è insuperabile: più là non può andarsi; o così vi crea un *mistero*, cioè vi afferma esser lì appunto un nodo inesplicabile. Il filosofo coglie poi occasiono da ciò d'opplaudirsi, un po' immodestamente, della sua modestia, o di sclamare contro all'altrui presunzione. Ondo un sì fatto modo di ragionare? Da questo pregiudizio segreto: « tutto dee ridursi alla materia, lo spirito non dee essere necessario. » Quando si parte da una proposizione non provato, supponendola vera, o amandola in modo da volerla assolutamente vera ed esclusa la sua contraria, allora cho accade? questo: fino a dove si crede di potere inoltrare il ragionamento senza ricorrero a nozioni elevate, si va, e si spazia io esso liberamonte; arrivati al confino, quando non si può più avanzare senza venire a qualche cosa di spiritualo, allora si ferma il passo: il filosofo d'un trotto s'umilia: dichiara temerità il passar oltre, sobrietà filosofica l'arrestarsi. Questo limito arbitrario messo alla filosofia, questa umiliaziono volontoria, questa fedo cieca nella incomprensibilità di ciò cho non piaco, prima limita la scienza umana, o tiranneggia l'umana famiglia, vietandole il libero uso dolla più sublimo dello sue facoltà, la ragiono; poi finisce col distruggero la filosofia intera, l'intera scienza, col rendere impossibilo il sapero umano: giacchè più si medita, o più si vede che ogni sapere umano si rende nullo ed assurdo, ovo si elimini lo spirito dall'universo, e lo cose divine dalla umana intelligenza, dallo quali ricevono il loro esser le umane. Lo scetticismo, l'indifferentismo, l'egoismo, l'epicuroismo de' nostri tempi è il frutto della filosofia di cui tocchiamo: ma lo scettico ragiona, sente l'indifferente, l'egoista ama, o l'epicureo si solleva dal suo fango allorchè vantasi d'esser talo: o così contraddicendosi perpetuamente, l'uomo pronunzia una condanna essenzialo di sè medesimo; perciocchè è impossibile all'uomo cassare la propria natura, e la verità che colla sua natura si mesce.

dichiarata inesplicabile da Reid, perchè non la sottomise ad un' analisi abbastanza fina: ed è ciò che ci proponiamo di tentar qui noi.

Reid dice: data la *sensazione*, io ho la *percezione de' corpi esistenti*, quantunque questa sia cosa interamente diversa da quella.

In questa maniera di annunziare il fatto è una inesattezza.

Che l'*esistenza in universale* sia diversa e anzi contraria alla *sensazione*, questo l'abbiamo anche noi osservato (1).

Ma che la *percezione intellettica* de' corpi esistenti sia cosa interamente diversa dalle *sensazioni* (2), questo si conosce inesatto ove si richiami alla mente l'analisi per noi fatta di quella percezione (3).

Manca in Reid appunto l'analisi accurata della medesima.

Tale analisi dimostra, ch'essa non è semplice come la sensazione, ma che risulta di più parti distinte. Supponendola semplice, certo non s'intenderebbe come nell'anima nostra venisse, se non per un'apparizione inesplicabile: sarebbe una creazione che d'un tratto si opererebbe nel nostro spirito in occasione della sensazione. Ma s'ella è di più parti, in luogo di fermarsi ad essa e dichiararla inesplicabile, si deve andar oltre; e primieramento scomporla nelle parti ond'essa risulta; poi esaminare la relazione di queste parti fra loro, se sono contemporanee, o se ve n'ha alcuna di precedente, ed alcuna di susseguente, e in che modo fra lor si connettano, e così sorga in noi la percezione de' corpi.

I. E veramente, vedemmo già assai, la percezione intellettiva comporsi di tre parti, cioè 1.° *sensazione*, che fa percepire al nostro senso le qualità sensibili in particolare, cioè tali com'elle esistono, non col predicato di qualità; e queste qualità sensibili fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero: 2.° *idea di esistenza in universale*; poichè concepir un corpo come esistente, non è che classificarlo fra le cose esistenti; e il far ciò presuppone l'idea di esistenza in universale, quella idea che forma la classe (per così dire) di ciò che esiste: 3.° *rapporto fra la sensazione e l'idea di esistenza*, o sia *giudizio*, nel quale s'attribuisce l'idea di esistenza (predicato) al complesso delle sensazioni ricevute e legate fra loro insieme in un dato modo (soggetto), nel qual atto dello spirito sta propriamente la produzione della *percezione intellettiva de' corpi*. Vedemmo ancora, che lo spirito nostro fa ciò in virtù di sua perfetta unità, cioè dell'unità identità del soggetto senziente coll'intelligente: il che viene a dire, che quegli medesimo che riceve le sensazioni, è quegli ancora che vede l'esistenza degli oggetti; ed ha l'energia, tornando sopra di sè, di riguardare ciò che patisce sentendo, in relazione colla detta esistenza: nel quale riguardamento egli vede la cosa in sè, *oggettivamente*.

II. Cercando ora se queste parti sono di lor natura contemporanee, ovvero se alcuna goda qualche precedenza sulle altre, può osservarsi, ch'esse e per natura e per tempo debbon trovarsi nell'ordine seguente fra loro: primo, dee esser l'idea dell'ente; poi, dee venire la sensazione; in terzo luogo il giudizio, che le congiunge, e così genera la percezione dell'esistenza de'corpi, la quale non è altro finalmente che l'applicazione dell'esistenza in genere (come predicato) a'corpi sentiti (come soggetto).

E di vero, che il giudizio non si possa chiudere se non precedono i due termini (predicato e soggetto), sembra cosa manifesta.

Che poi l'idea dell'ente debba precedere nell'uomo la sensazione, questo si conoscerà mediante un'attenta osservazione su que'due termini del giudizio.

(1) Art. I.

(2) Nella *sensazione* comprendo qui ciò che ho chiamato *percezione sensitiva de' corpi*. Vedi la nota, facc. 36.

(3) Art. I, § 1, Osservazioni.

Digitized by Google

Primieramente riflettasi che l'idea dell'ente entra egualmente in tutte le nostre idee, e perciò ancora in tutti i nostri giudizî (1). Posto adunque che noi abbiamo fatto un giudizio, o procacciatici un'idea, è posto anche che noi abbiamo fatto uso dell'idea di esistenza, e perciò che l'avevamo prima.

E chi vuol meglio venir in chiaro della cosa coll'osservazione, prenda quest'altra via. Il dubbio, « se l'idea dell'ente preceda o no le sensazioni, » non può cadere che sul primo giudizio che noi facciamo usciti alla luce. A chiarircene, si osservino le leggi essenziali del giudizio: perocchè queste, se sono essenziali, debbono essere mantenute anche nel primo di tutti i giudizî. Ora, in qualsivoglia giudizio, nell'atto del sentir qualche cosa, noi pensiamo all'esistenza di un oggetto particolare: questa è legge costitutiva del giudizio. Ma che è pensare all'esistenza di un oggetto? Non già ricevere l'idea di esistenza, ma farne uso. E il farne uso suppone l'idea: perocchè non si può usare una cosa, se non esiste.

E oltracciò, chi sceglie l'osservazione come sicura guida a rilevare i fatti della natura, osservi all'uopo nostro su di sè il modo ond'egli passa a fare uso dell'idea di esistenza. Certo io non sono conscio a me stesso di riceverla in me all'improvviso; non sono conscio del passaggio dal non averla all'averla: l'unica cosa di che io sono conscio si è, che ne fo uso, e ne fo uso come di cosa che è già in me, e che all'occasione della sensazione io cavo, quasi direi, da un ripostiglio, e l'adopero: io non mi fo alcuna maraviglia di questa idea; non ci bado nè pure, usandola, ella passa dinanzi agli occhi miei come cosa precognita, comune, vecchia, che già s'intende, che va per sè: tale è il risultato di una diligente osservazione sopra noi stessi, nell'atto onde affermiamo a noi l'esistenza di oggetti esterni (2). In questa affermazione, l'esistenza che aggiungiamo alle sensazioni ci è così famigliare, così nota, che non tratticne punto la nostra attenzione: ed è questo che ci rende tanto difficile l'osservarla.

Il dire adunque, che alla *sensazione* sussegue la *percezione degli oggetti esterni* in un modo misterioso e inesplicabile, parmi una modestia alquanto temeraria. Voi volete che i confini di ciò che è esplicabile, sieno quelli della vostra osservazione. Non è dunque possibile osservare un passo più innanzi di quello che avete osservato voi? Non si dee dunque sempre credere a' filosofi, quando ci dicono autorevolmente, che l'uomo nelle ricerche filosofiche non può proceder oltre, unicamente perchè più oltre non sono proceduti essi. Il mistero nelle percezioni intellettive v'avrà, io lo credo: ma non là, dove Reid l'ha collocato.

La percezione intellettiva de' corpi non è che un'applicazione d'una idea precedente alle corporee sensazioni. Ciò viene confermato dalle stesse parole colle quali s'esprime, e che sono, dice il Condillac (3), un'analisi de' pensieri. Le parole « idea (o perce-

(1) Vedi add. c. II, art. v.

(2) Questa osservazione non isfuggì agli antichi. San Bonaventura, parlando de' primi principî della ragione, diceva, che è forza che la mente *eis assentiat, non tanquam DE NOVO percipiat, sed tanquam sibi innata et FAMILIARIA RECOGNOSCAT*. Itiner. mentis etc. c. III.

(3) Condillac definisce le lingue, dei *metodi analitici*, cioè de' metodi di scomporre le idee. Certo, che così si posson chiamare: ma ciò che è sfuggito a Condillac si è, che come ogni *analisi* suppone una *sintesi* precedente, così pure le lingue sono prima metodi *sintetici* e poscia *analitici*, cioè prima uniscono e poscia scompongono. Quando io dico un sostantivo, per es. *corpo*, io pronunzio un nome che mi unisce insieme più idee, tutte legate a questo segno unico, *corpo*. Se io dico una proposizione, per es. *esiste il corpo*, io ho scomposto l'idea di *corpo*: in fatti nella parola *corpo* io esprimo già l'esistenza; ma dicendo *esiste*, la divido oltresì; e quindi ho l'idea dell'esistenza unita nella parola *corpo*, ed anche separata nella parola *esiste*: la parola *corpo* è una sintesi, la proposizione *esiste il corpo* è un'analisi. Universalmente tutt'i *sostantivi* non sono che altrettante *sintesi*, e le proposizioni nelle quali entrano i sostantivi sono delle *analisi*. Ora come le parole singole precedono le proposizioni, che di singole parole si compongono, così appunto la *sintesi* precede l'*analisi*. Ciò è tanto vero nel discorso meramente intellettuale, come nel discorso vocale. Si può dunque dire che le lingue sieno fedeli rappresentatrici

Digitized by Google

zione) dell' esistenza de' corpi, » non comprendono esse e non esprimono l' *idea del-l' esistenza* applicata ai *corpi?* L' idea dunque dell' *esistenza de' corpi* è generata dall' idea dell' *esistenza* che a quella precede, e che all' occasione delle *sensazioni* viene applicata alle medesime, e quindi s' impone all' oggetto dell' idea che ne risulta, il nome di *corpo*.

Concludendo: L' idea dell' ente non comincia ad esistere nel nostro spirito nell' atto della *percezione*: poichè l' osservazione sopra di noi non ci dà nessuna consapevolezza, che questa idea venga così d' improvviso in noi e in noi così subitanea si accenda, non ci dà nessuna consapevolezza di quel grande passaggio che il nostro spirito farebbe dal non averla all' averla, se così la ricevesse: nessuna memoria di un tempo in cui non l' abbiamo, e di un tempo in cui l' abbiamo: e all' incontro siam consapevoli a noi stessi di un continuo uso che noi sempre facemmo di questa idea, che ab immemorabili, per così dire, abbiam considerato qual cosa nostra: nè, senza consapevolezza averne nè altra prova, siamo in diritto di affermare un fatto sì strano, qual è quello della creazione istantanea ed interiore a noi di un' idea, che non ha da far nulla con tutte le cose esteriori e corporee.

§ 2.

DIMOSTRAZIONE II,

dall' assurdo.

Or poniamo, che nell' atto della sensazione, o immediatamente appresso a quella, fosse il punto nel quale l' idea dell' ente cadesse nella nostra mente; e che d' una idea comparsale così improvvisa usasse questa a percepire l' esistenza de' corpi, applicandola alle sensazioni.

Primieramente, questo sarebbe un prodigio: il comparire nell' interno della nostra mente un' idea, che non ha che fare colle sensazioni, è una creazione, o certo è un avvenimento interamente isolato, che non si rannoda a nulla, che non ha nessuna analogia col solito operare della natura. Tanto basterebbe ad escludere una simigliante ipotesi, non essendo necessaria, giacchè ci ha un mezzo assai più facile e assai meno meraviglioso a spiegare l' origine delle nostre idee.

Ma di più, questa idea dell' ente, che si crea istantaneamente nell' anima nostra, non può avere che una di queste due cagioni: o un ente fuori di noi (Dio), che all' occasione delle sensazioni la produce; o la natura dell' anima stessa, che per una legge fisica e necessaria la manda fuori di sè, e di sè la crea.

La prima di queste ipotesi reincide nel sistema degli Arabi rifiutato più sopra (1); la seconda si riduce al kantismo (2).

In fatti, gli Arabi dicevano che l' intelletto agente di Aristotele era separato da noi, era Dio. Ora l' intelletto agente di Aristotele, quella potenza mediante la quale vengono prodotte in noi le idee delle cose, non è che la rappresentazione dell' ente: dicendo dunque che ciò che ci fa veder l' ente nelle cose (cioè l' intelletto agente) sia Dio, viensi a dire che Iddio sia quegli che ci fa apparire, all' occasione de' fantasmi sensibili, l' ente innanzi al veder della mente.

Medesimamente, sebbene a Kant sia sfuggita la considerazione dell' ente in

dei pensieri (come in gran parte ne son l' aiuto), e che perciò non sieno meramente metodi analitici; ma bensì « metodi sintetico-analitici. » Tale denominazione abbraccia tutto, ed evita il parziale ed il sistematico.

(1) Sez. IV, c. I, art. XX, XXI.
(2) Sez. IV, c. III, art. XV.

universale essendosi occupato più tosto dell'ente già vestito di alcune forme(1); tuttavia la tendenza della sua filosofia è tutta volta a far riuscir fuori dell' intimo fondo dello spirito nostro quanto percepiamo, e perciò anche l' ente, quasi direbbesi come esce la radice, il tronco, i rami, le frondi, i fiori, i frutti dal seme della pianta.

Il supporre cogli Arabi, che l' uomo non tenga in sè la facoltà di pensare compiuta, ma che debba Dio medesimo, con un atto dipendente dall' eventualità delle sensazioni, crear nella mente sua l' idea dell' ente, mediante la quale far l'atto del pensiere; è una ipotesi così strana e così mal difesa, che non sembra dover poter rinvenire, massime nel nostro tempo, troppi seguitatori.

Ma sarà più vero il principio kantiano, che l' anima abbia in sè una efficacia, per la quale, all' occasione della sensazione, tragga di sè medesima l' idea dell' ente? Un fenomeno così singolare non potrebb' essere che una emanazione, o una creazione; sì l' una che l' altra inesplicabile, gratuita.

Ancora; se fosse un' emanazione, si supporrebbe l'idea dell' ente già esser prima nel fondo dell' anima: e sarebbe innata: non si tratterebbe che di una specie di rivelazione, per così dire, che l' anima farebbe a sè stessa all'occasione della sensazione: l' anima non comincerebbe allora ad averla, ma quella in germe preesisterebbe. Non voglio entrare nell' esame de' modi possibili di tale emanazione: dico che 1.° o non trattasi che di una idea preesistente, e perciò innata; e avvicinerebbesi alla vera sentenza: 2.° o trattasi d' una vera produzione che l'anima farebbe di quella idea; e questa ipotesi, non sostenuta da nessuna osservazione, ridonda di assurdi.

Se l' idea dell' ente è interamente diversa dalla sensazione, come può ella sorgere in noi all' occasione di questa?

Convien ricadere nel sistema dell' armonia prestabilita, o delle cause occasionali: sistemi che corrono ad un agente fuori della natura, cosa tanto ripugnante alla kantiana filosofia.

Ma via, poniamo che, se la sensazione non può dare l' idea dell' ente, tuttavia possa dare tal moto al soggetto, che il rechi, secondo le leggi di sua natura, a vedere immediatamente innanzi a sè l' idea dell' ente. Di tutta questa operazione non ci direbbe adunque nulla la coscienza?

Più di tutto però, mostra la fallacia dell' ipotesi di che parliamo, la seguente riflessione.

Se l' idea dell' ente non preesiste nel soggetto, questo non può produrla di sè: poichè egli non ha nulla che si rassomigli coll' idea dell' ente. Il soggetto è particolare, come sono particolari i corpi, e le sensazioni che vengon da questi; e l' idea dell' ente è universale. Il soggetto è contingente, e l' idea dell' ente è necessaria. Il soggetto è esistente e l' idea dell' ente non è che ciò che è possibile. Egli è finalmente *soggetto*, e l' idea dell' ente è tutto l' opposto, perocchè è ciò che forma l' *oggetto* (2).

Soffermiamoci in quest' ultima circostanza. L' *Io*, *soggetto*, vede l' idea dell' ente, *oggetto*: l' osservazione ci dà questo, e nulla più.

L' osservazione adunque, la quale non si può smentire senza temerità, che depone? Depone che la mente è conscia di *vedere*, e in nessun modo di *produrre* ciò che vede.

Quando noi produciamo qualche cosa, noi siamo consci dello sforzo che facciamo in producendola; ma quando noi semplicemente veggiamo, allora noi siamo consci di non fare, e che l' oggetto rispetto al nostro occhio è affatto indipendente per cotal modo, ch' egli è messo a tiro dell' occhio non già dall' occhio stesso, ma da qualche cosa di distinto affatto dall' occhio. E così l' idea dell' ente ci sta dinanzi per veder-

(1) Sez. IV, cap. IV, art. II.
(2) Art. II.

Digitized by Google

la, e non per lavorarla e produrla: la sua essenza è così indipendente dal nostro spirito che la contempla, come una stella del firmamento è indipendente dallo sguardo di chi la mira.

Finalmente non è difficile a dimostrare, coll'analisi accurata che abbiam fatto dell'idea di ente, dove abbiam distinti i suoi sublimi caratteri (1), ch'ella è cotale, che la sua produzione supera le forze di qualunque essere finito, non che della mente umana. Ma parendomi bastare il detto, a conferma della proposizione propostami, riserbomi di tornare su quest'altra dimostrazione, più intrinseca e più rigorosa, ad un altro luogo, dove mi cadrà in taglio di trattarla diffusamente.

ARTICOLO V.

L'idea dell'ente è innata.

§ 1.

DIMOSTRAZIONE.

Questa proposizione segue alle precedenti. Poichè,

1.° Se l'idea dell'ente è così necessaria, ch'entra essenzialmente nella formazione di tutte le nostre idee, sicchè noi non abbiamo la facoltà di pensare (o di avere, e unire e disunire le idee) se non mediante l'idea dell'ente (2);

2.° Se questa idea non si trova nelle sensazioni (3);

3.° S'ella non si può cavare dalle sensazioni esterne o interne per la riflessione (4);

4.° Se non è creata in noi da Dio all'atto della percezione (5);

5.° Finalmente se è assurdo il dire che l'idea dell'ente emani da noi stessi (6);

Rimane che l'idea dell'ente sia innata nell'anima nostra; sicchè noi nasciamo colla presenza e colla visione dell'ente possibile, sebbene non ci badiamo se non assai tardi.

Questa dimostrazione per esclusione è irrepugnabile, dove sia dimostrato che l'enumerazione de' casi possibili è completa.

Ora, che sia completa, vedesi in questo modo.

L'idea dell'ente in universale esiste: questo è il fatto da spiegare (7).

Se esiste, ella o ha incominciato ad esister con noi (è innata), o fu prodotta di poi: fra questi due termini non c'è mezzo.

Se fu prodotta di poi, ella non può esser prodotta che o da noi stessi, o da qualche cosa diversa da noi stessi: nè pur qui c'è mezzo.

Escluso il primo; se fu prodotta da qualche cagione diversa da noi, questa cagione non può essere che o qualche cosa sensibile (l'azione de' corpi), o qualche cosa d'insensibile (un essere intelligente fuori di noi, Iddio, ecc.). Nè pur qui ci ha mezzo.

Ora questi due casi furono pure esclusi.

Dunque l'enumerazione de' casi fu completa, perchè ridotta a tale alternativa, che ricusa sempre come assurdo un termine medio.

Dunque l'idea dell'ente è innata: ciò che si dovea dimostrare.

(1) Ved. add. art. I.
(2) Cap. II, art. II.
(3) Cap. III, art. I e II.
(4) Cap. III, art. III.
(5) Cap. III, art. IV.
(6) Ivi.
(7) Cap. I.

Digitized by Google

§ 2.

Ragione perchè con difficoltà noi riflettiamo sull' idea dell' ente a noi innata, e perciò difficilmente che sia innata noi ci accorgiamo.

Quelli che non sanno riflettere gran fatto sopra di sè, muoveranno tosto la solita obbiezione: « come noi possiamo avere l' intuizione di questa idea dell' ente, senza che ce ne accorgiamo, lo sappiamo, e lo possiamo annunziare? »

L' obbiezione fu già sciolta da Leibnizio, all' occasione del libro di Locke, al quale quell' obbiezione era l' Achille degli argomenti contro le idee innate; e ne parlammo nel capitolo sul sistema leibniziano (1).

Aggiungerò solo qui alcune riflessioni.

Chi fa la sopra esposta obbiezione, osservi un poco, io ne lo prego, se mentre egli ragiona di una cosa qualunque, ed è tutto occupato in essa, soglia rifletter punto e attualmente accorgersi d' aver tutte l' altre cognizioni da lui nel corso di sua vita acquistate, che pur riposano nella sua memoria. Mi risponderà, credo, che mentre pensa una cosa, non può pensare un' altra; che mentre parla d' un argomento, non può badare a tant' altri. Or bene, nella sua mente però stanno cose e argomenti di ragionare diversi, siccome in un ripostiglio chiuso, da trar fuori a suo tempo. Questo è un fatto: ed io il prego a considerar qui queste due cose.

1.° Possono essere nella mente più idee, alle quali attualmente non badiamo, delle quali perciò non abbiamo attuale coscienza, come s' elle pur non vi fossero.

2.° Acciocchè noi badiamo ad un' idea diversa da quella che forma il soggetto del nostro attuale ragionamento, richiedesi un atto della nostra attenzione, col quale noi trasferiamo l' attività del nostro spirito da ciò a cui pensavamo attualmente, a ciò a cui non pensavamo, che tuttavia nella mente nostra serbavasi, sebbene quasi vi stesse negletto e inosservato dall' attual nostro pensiero.

E qui non è necessario che io mi fermi a investigare come ciò sia possibile; mentre l' osservazione ci dice che così è: ciò basta al mio intendimento. Nè pure è necessario ch' io cerchi ora quale sia lo stato di una scienza o di una idea che giace inerte e non attualmente attesa nella memoria: questo è superfluo al ragionamento presente: l' osservazione più ovvia dimostra i due punti sopra toccati: ecco il tutto per me.

Poichè, se fa bisogno un nuovo atto di attenzione sulle nostre idee, affinchè noi ci formiamo la coscienza di esse e le possiamo annunziare; consegue, che dunque fino a che la nostra attenzione non sia stimolata da qualche cosa a muoversi e recarsi su questa o su quella idea, questa o quella idea dovrà giacersi nel nostro spirito al tutto inosservata, e senza che noi siamo di lei punto nè poco accorti.

Non è dunque assurdo nè strano che anche l' *idea dell' ente* si giaccia ne' primi istanti di nostra esistenza nell' anima nostra inosservata, e in tal modo che noi non possiamo annunziarla: che anzi ciò dee necessariamente avvenire; e così starsi nascosta fino a quel tempo, che, sviluppandosi l' uomo, la sua riflessione riceva degli eccitamenti; e questa, eccitata e scossa, si converta a quell' idea, e così la trovi e la contempli; e finalmente, sufficientemente distinta, l' annunzi e appalesi, e ragioni di lei con ogni sicurezza.

E questo è veramente ciò che avviene.

Ne' primi momenti di nostra esistenza, il nostro spirito nulla ha che lo ecciti e diriga a riflettere sopra sè stesso; egli non ha interesse di ciò, nè stimolo che a tornare dentro di sè il conduca. Anzi tutto quello che l' affetta e tocca d' intorno, non fa che trarlo di sè, e fargli adoperare la sua attenzione fuori, sopra gli oggetti sensibili.

(1) Sez. IV, c. II.

Google

I suoi organi sono percossi da tutte parti da impressioni innumerevoli, nuove per lui: i suoi occhi sono lusingati e incantati da' raggi della luce; il suo palato e gli stimoli del suo stomaco lo sospingono al dolce alimento del seno materno: nulla egli cura dello spirito suo: quanto egli è lungi ancora dal sapere egli stesso che pensier s'abbia e quale sia la sua parte migliore! non comincia sì presto a filosofare, ed a viaggiare le profondità del suo cuore e del suo intelletto; ignora pure tante cose del suo corpo; sebbene egli s'abbia l'intelletto ed il cuore, come altresì il corpo.

Ma quando il bambino si fa uomo, e qualche cagione lo porta a meditare sè medesimo, allora il suo filosofare incomincia. È basta osservare la fatica che dee fare colui che filosofa, volendo discoprire ciò che passa in sè, per accertarsi del fatto che io cerco qui di additare, del fatto cioè, che nell' animo nostro e nel nostro intelletto passano inosservati degli affetti e delle idee, e quelli e queste esistono sebbene l'uomo non le noti in sè stesso, e non le annunzi altrui.

Di vero, perchè noi ci accorgiamo d'una idea che esiste nella nostra mente, non solo fa bisogno che la nostra attenzione si rechi in su quella, e la noti e fissi; ma di più uopo è, che ci abbia un qualche bisogno, una qualche curiosità: e sebbene stimolata questa, tuttavia nè incontanente, nè senza fatica, nè sempre, riesce a trovare e fermare quelle idee ch'ella cerca, eziandiochè pur nella mente si stieno. Se noi avessimo ognor presente alla nostra attenzione tutto che nella mente nostra si trova e accade nel nostro spirito, lo studio della filosofia dell' uomo sarebbe al tutto inutile: ciascuno troverebbesi da sè filosofo, o meglio, egli saprebbe tutto che riguarda lo spirito senza tante meditazioni e osservazioni filosofiche, quante pure si richiedono acciocchè noi discuopriamo e sappiamo accuratamente distinguere ciò che è in noi: molto meno avverrebbe che un filosofo sapesse men di un altro; che uno rettificasse le osservazioni d'un altro; che fosse chi affermasse di vedere nello spirito ciò che non v'è, e chi non giungesse a vedere ciò che vi è. Insomma, per singolare che sembri il fatto, non è manco irrepugnabile, e fermato da troppe e sicure osservazioni, che altro è un'idea esistere nella mente nostra, ed altro è l'avvertirla, l'averne attuale coscienza, il poter dire d'averla a noi stessi ed altrui.

Onde, nulla di ciò ci rimuove dal mettere innata l'idea dell'ente; ed è certo, che ne' primi momenti di nostra esistenza, e molto di poi, noi non siamo atti ad osservarla ed avvisarla in noi, 1.° perchè alla nostra attenzione manca una ragione, uno stimolo di concentrarsi dentro lo spirito anzichè divagar fuori, e fissarsi in ciò che in esso avviene quando tutto la tira negli oggetti esterni; 2.° perchè anche quando la nostra attenzione, o mossa da curiosità, o da qualunque altro eccitamento nel giovane adulto, si muove a cercar ciò che è, e che avviene dentro lo spirito; anche allora, dico, non le è sì facile a discoprire questa idea dell' ente: conciossiachè se la si vuole vedere immediatamente in sè, non c'è nulla che diriga a ciò l'attenzione; e se la si vuol trovare nelle altre idee già acquistate, siccome sarebber quelle de' corpi, e cernire in esse l'idea pura dell' ente, troppo difficile astrazione si convien fare: conciossiachè, l'idea dell'ente si trova per questa via coll'ultima di tutte le astrazioni; nè ella perciò si ha, innanzi che non sien divisi e rimossi dall'oggetto su cui s'esercita l'astrazione, tutti gli accidenti, le forme, i modi di essere (1).

E perchè lo spirito acquisti tanta abilità di astrarre, che valga a compire tutta la serie delle astrazioni, e arrivi all'ultima, colla quale discuopre l'idea dell'ente, richiedesi per lo manco un lungo esercizio; il che può esser di pochi, e s'acquista solo per lungo tempo (2). Per questo i più mostrano tanto di lassezza, e voglia di fermarsi in

(1) Vedi add. cap. II, art. II.

(2) Queste osservazioni non sono sfuggite a Platone. Egli, che s'era alzato tanto di sopra il comune degli uomini colla sua mente nobilissima, osserva di più (ed ebbe occasione di sperimentarlo egli) che a parlar delle cose che sono nello spirito umano a chi non è pervenuto a

sulla via, che pur li condurrebbe alla scoperta dell'idea dell'ente, ove continuassero coraggiosi a batterla. Kant, uno di quelli che più si esercitò nell'astrarre, indugiò egli

ravvisarlo in sè, è un cercar risa o grido di sognatore. Indi la dottrina *esoterica* o secreta sua, e degli antichi prima di lui, che a' pochi iniziati comunicavasi, perchè esposta alla moltitudine non fosse inutilmente schernita. L'idea dell'*ente*, la più astratta di tutte, è altresì l'ultima o la più difficile ad osservarsi; e alcuni passi di Platone mi fanno conghietturare ch'egli la vedesse, ma la celasse, siccome cosa difficile ai più, o la presentasse involta d'immagini o sfuggevolmente, dietro alla sentenza del Poeta, che

« Sempre a quel ver ch'ha faccia di menzogna,
« De' l'uom chiuder le labbra quant' ei puote;
« Però che senza colpa fa vergogna. »

Inf. XVI.

Noi che volgiamo il discorso ad un Universo cristiano, è ragione che presumiamo bene degli uomini, e che parliamo loro apertamente queste cose difficili. Ma perchè la congbiettura che io fo circa Platone non sia sfornita di prove, addurrò in mezzo qualche passo di questo valente a confermarla. Platone paragona in più luoghi la mente all'occhio, che non vede se non mediante i raggi del sole: Ora che è per Platone questa luce che illumina la mente, della quale i sensi son privi? L'idea dell'ente. E dico l'*idea dell'ente:* poichè sebbene questa luce Platone la faccia venir da Dio (l'ENTE), tuttavia egli dice chiaro, che non è Dio stesso, nel VI della *Repubblica*; distinzione parmi da' Platonici trascurata. « Il sole veduto non è il sole; » così egli. E segue a ragionare in questo modo:

« *Socrate*. Gli occhi, ove si volgano a quelle cose, i colori delle quali sono illustrati e « manifestati dal fulgor diurno, veggono; ma ove a quelle, cui investano i notturni raggi, in« caligginano o traveggono, e sembran quasi ciechi del tutto, come se il puro vedere in essi « non fosse. »

« *Glauco*. Così accade. »

« *Socrate*. E ove sguardano alle cose illustrate dal sole, in que' medesimi occhi appare « essere il vedere. »

« *Glauco*. Così sta. »

« *Socrate*. Il medesimo dico io dello spirito. Quando egli s'applica a ciò, ove splende la « verità e lo stesso ENTE (alle cose *intelligibili*), lo spirito intende e conosce, e mostra avere « intelletto. Ma ove vien tratto a ciò che è meschiato di tenebre, che genera e si corrompe » (così Platone caratterizza le cose *sensibili*), « il suo sguardo si rintuzza, e ravvolge varie opi« nioni, e sembra privo di mente. » — Egli toglie poi, nel dialogo susseguente (il VII della Repubblica), a fare intendere con una immagine, quanto sia difficile agli uomini rilevarsi alla vista delle cose *intelligibili*, e all'*ente*, togliendosi alle *sensibili*. Finga un antro profondo, ma dirittissimo, nel quale una grande face lontana, ma in dirittura con lui, manda i suoi raggi, e ne illumina tutto il fondo. Laggiù abitano uomini, e vi son tenuti così legati, che non possono voltar mai le schiene e le teste a veder l'apertura e la face, ma debbono guardar solo la parete opposta della spelonca. Intanto, in sulla bocca di essa spelonca vengono recati vasi, e statue d'uomini o d'animali, le quali ombreggiano nel lor passaggio la parete di contro; e gli uomini di colaggiù veggon l'ombre di tutti questi oggetti che passano dietro i loro dossi sull'imboccatura dell'antro. Non veggendo che l'ombre di quelle statue e vasi ed altri oggetti, quegl'infelici non crederebbero che altro esistesse se non ombre; e ove sentisser parlare, crederebber forse che l'ombre parlassero. Ma via, sieno slegati e condotti fuori. Al lume insolito, si labbe gnerebbero della novità e del bagliore; fino che dopo qualche tempo assuefatti, intenderebbero il pregio del nuovo loro stato, e della vista delle cose vere, e del lume; nè vorrebbero più tornar giù a sotterrarsi in quel carcere. Che se alcuno pur discendesse (il che far non potrebbe senza grave sua molestia, rientrando in quelle tenebre), e colaggiù « cominciasse a parlar di « quelle ombre che trapassan sul muro, con quelli che da perpetui vincoli sono stretti, e di« cesse sua sentenza pur in quell'atto ch'egli si sente accecato, prima di riavvezzarsi a quel « cupo (il che non può avvenir così in breve), non ecciterebbe egli le loro risa? e non sarebb« be dato a lui smacco da tutti, siccome a quello che, asceso sopra, se n'è tornato giù con « guasto il vedere? e non direbbesi da tutti, non doversi giammai tentar di uscir sopra; e co« lui che s'argomentasse di sciorre i legami, e condur sopra altrui, scoperta che fosse la tra« ma, doversi immantinente uccidere? » Tale è la sorte di que' savi che aprono agli uomini delle verità che questi non possono ben percepire! Di che conchiude Platone: « Che se alcuno « avrà senno, e si rammenterà, in due modi e per due cause avvenire negli occhi alterazione: cioè « quando dalla luce discendiamo all'ombra, e quando dalle tenebre alla luce ritorniamo; per « eguali maniere si accorgerà lo spirito umano poter essere affetto, ov'egli lo scorga turbato,

medesimo a mezzo il cammino, cioè nelle forme dello spazio e del tempo, nelle dodici categorie, e suoi schemi; le quali cose non sono, come vedemmo (1), che determinazioni alqnanto generali, e modi dell'idea dell'ente, che stava un po' più là di esse, come più astratta e perfettamente immuno da tutte determinazioni.

§ 3.

La teoria esposta fu conosciuta da' Padri della Chiesa.

Il perchè, l'esser la teoria dell'ente conosciuta e messa in vista sì tardi, nasce dalla natura della cosa.

Sebbene noi usiamo quell'idea in tutti i nostri pensieri, tuttavia non vi badiamo punto: e ci riesce oltremisura difficile il mettercela innanzi netta e pura da ogn'altro involucro, e di poi l'osservare e percepire la stretta relazione ch'ell'ha con tutte l'altre idee; le qnali da lei e per lei cominciano ad essere; anzi in verità, come abbiamo toccato più sopra, e come risulta da un intimo esame della cosa, non sono che la stessa idea dell'ente venuta in relazione colle passioni che noi soffriamo ne' sensi nostri (interni ed esterni), e generalmente, con alcune determinazioni più o meno larghe fino alle determinazioni più strette, che pe' corpi sono le sensibili qualità.

E tuttavia quest'idea prima e innata, questo fonte dell'altre idee, cho luce in tutte le menti, si rilevò già manifestamente a de' nobili spiriti dell'antichità: particolarmente poi possiede da tanto tempo qneste dottrine la cristiana società, e ne' libri de' suoi sapienti si contengono.

A provar poi ciò, valgami il solo passo segnente di s. Bonaventura, ov'egli nota sì bene la distinzione fra il *vedere* che fa l'intelletto un'idea, e il *considerarla*, cioè rivolgere ad essa l'attenzione per modo d'accorgersi di vederla; ed il santo Dottore applica qnesta distinzione appunto alla teoria dell'idea dell'ente, siccome a quella idea madre, di che noi usiamo a formarci tutte le altre, e a cui tuttavia più tardi, e più difficilmente che all'altre badiamo.

« È mirabile (queste sono le sue parole) la cecità dell'intelletto (2), che non « *considera* quella cosa che è la prima che *vede*, e senza di che egli null'altro può

« e al discernere più offuscato. E perciò non riderà leggermente; ma cercherà bene prima, se « altri, venendo d'una vita più luminosa, dalle tenebre nuove si opprima: ovvero se sorgendo « dalla somma sua ignoranza ad uno spettacolo luminoso, venga meno pel soverchiante splen- « dore. Ed egli approverà l'affezione di questo secondo uomo, e riputerà dover essere beata « la vita sua: di quel primo avrà compassione. O se vorrà ridere, non irriderà tanto sciocca- « mente questo, ma sì colui che dal lume superno in giù ricadde. » E dopo tutto ciò, Platone conchiude con un passo al mio uopo notabilissimo, dicendo, che « come non può l'occhio ri- « volgersi addietro dal buio al chiaro oggetto, se tutto il corpo non si rivolge insieme con lui: « così si dee con tutta la mente nostra rivoltarsi dalla generazione » (cioè dalle cose de' sensi) « a ciò che si dice l'ENTE, acciocchè si possa, speculando, trascendere fino a quello che è « luminosissimo. » L'*ente* dunque, secondo Platone, è l'ultima cosa che speculando troviam colla mente, è la più luminosa di tutto, e la face che illumina tutte l'altre cose.

Or va', e paragona, se ti dà l'animo, la caverna di Platone col gabinetto oscuro di Locke, siccome fa Reid e Stewart! (*Élémens de la Philosophie*, *etc*. t. I, ch. 1, sect. 1). Locke introduce il gabinetto oscuro per ispiegare le idee, che confonde colle sensazioni: Platone introduce la caverna per far notare la differenza fra l'ombra e la realtà, le sensazioni e le idee. Trovare il gabinetto di Locke una cosa colla caverna di Platone, è mettere insieme una testa viva con un ceppo di legno, per la ragione che anche questo è ritondo!

(1) Sez. IV, c, IV, art. 11.

(2) L'intelletto nostro ha bisogno di una riflessione sopra di sè, per accorgersi di ciò che vede: questo proviene dalla natura stessa limitata dell'intelletto umano. Il degradamento dell'uomo fece però, che il nostro spirito sia inerte, e tardo a ripiegarsi su di sè, ed incerto nelle sue riflessioni: a questo diffetto convien propriamente il titolo di *cecità*.

« conoscere. Ma siccome l' occhio, quando attende alle varie differenze de' colori, non
« vede il lume pel quale vede l' altre cose (1); o se lo vede, non lo avverte punto;
« così l' occhio della mente nostra, atteso agli enti particolari e universali (2), non
« vede l' ENTE stesso fuori di ogni genere; benchè egli occorra alla mente prima di
« tutte l' altre cose, e per esso occorrano l' altre cose alla mente, tuttavia non l' avverte.
« Sicchè verissimamente apparisce, che come sta l' occhio della nottola alla luce, così
« sta l' occhio della mente nostra alle più manifeste cose di natura » (3).

(1) Sponendo la dottrina di Aristotele, io ho mostrato che il filosofo di Stagira era pervenuto a conoscere che l' intelletto umano, sebbene non portasse con sè nessuna *cognizione*, tuttavia doveva avere innato un *lume* che lo rendesse atto a illuminare le cose sensibili, e così *conoscerle*. Ora volendo tener la traccia de' pensieri di Aristotele, e sospingere innanzi quella progressione di ragionamenti, non restava che a spiegare in termini propri, che cosa s' intendesse per quel misterioso *lume* innato. Io mi sono messo in questa ricerca, sul limine della quale Aristotele s' è fermato, e ho congghietturato, che altro esser non potesse quel lume, se non l' *idea dell' ente* in universale, dimostrando che questa idea è il vero lume della mente, e quella onde tutte le cose sensibili s' illuminano, cioè si percepiscono (Vedi la Sez. IV, c. I, art. XIX e seg.).

Ora questa mia conghiettura, ond' io cercava di far dare un passo innanzi al sistema di Aristotele, qui viene da s. Bonaventura, già sei secoli sono, insegnata, e come cosa fuor di ogni dubbio presentata.

(2) Gli *universali*, cioè i *generi* e le *specie*. L' ente all' incontro è l' idea *universalissima*; ed è eccellentemente detta *fuori di ogni genere*, perchè l' idea dell' ente pura non è fornita di alcuna differenza nè di alcuna determinazione di sorte alcuna, che la costituisca idea di un qualche *genere* peculiare.

(3) *Mira igitur est caecitas intellectus, qui non* considerat *illud quod prius* videt, *et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, IPSUM ESSE EXTRA OMNE GENUS, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem: ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae.* Itiner. mentis in Deum, cap. V.

PARTE SECONDA

ORIGINE DI TUTTE LE IDEE IN GENERALE PER MEZZO DELL'IDEA DELL' ESSERE.

CAPITOLO I.

DATA L' IDEA DELL' ESSERE, L' ORIGINE DELL' ALTRE IDEE SI SPIEGA MEDIANTE L' ANALISI DE' LORO ELEMENTI.

ARTICOLO I.

Nesso della dottrina esposta colla seguente.

Movendo io dall' idea dell' ente in universale innata, a spiegare l' origine delle idee acquisite, io non formo già una vana ipotesi; perciocchè io assumo a tale spiegazione cosa, di cui prima provai l' esistenza (1).

Mi resta dunque a mostrare, siccome tutte le idee dall' idea dell' ente si derivano, sicchè, posta la idea dell' ente, tutte si spieghino senza più.

La quale spiegazione si parrà via più vera, osservando, ch' essa è la più semplice di tutte le possibili; perciocchè non si può ammettere meno d' innato, di ciò che poniam noi, ponendo innata la semplicissima idea dell' ente in universale (2).

ARTICOLO II.

Analisi di tutte le idee acquisite.

Una diligente analisi delle nostre idee ci ha condotti a questo risultato :

1.° Tutte hanno essenzialmente in sè la concezione dell' ente, per modo, che noi non possiamo aver idea di veruna cosa, senza che noi concepiamo prima di tutto la

(1) Newton osserva, che non si dee fare alcuna ipotesi per ispiegare i fatti, ov' ella non abbia queste due condizioni;

1.° Che la cosa che si assume come cagione de' fatti, sia realmente esistente, e non essa stessa ipotetica;

2.° Che sia *atta* a produrre que' fatti che si vogliono per essa spiegare.

La maniera ond' io spiego l' origine delle idee, non pure ha questi due caratteri, ma ne ha un terzo altresì, pel quale ella esce dalla classe delle ipotesi, e passa in quella delle teorie, siccome a me sembra, bene assicurate.

Il terzo carattere sta in questo, che io non provo solo che l' idea dell' ente, della quale è stato provato prima di tutto l' esistenza anche come innata (Parte I.), è *atta* a generar di sè tutte l' altre idee; ma che le genera veramente: perciocchè tutto il *formale* delle idee bene analizzate si rinviene non esser altro che la stessa idea dell' ente. Dunque nel tempo che a tutte le idee assegno l' idea dell' ente come loro *causa* (formale), io dimostro ancora, che questa causa è un *fatto*: è in tal modo, che la dottrina dell' origine delle idee può aspirare ad un posto fra le scienze rigorose.

(2) Sez. IV, c. IV, art. 11.

esistenza possibile (1), che costituisce la parte *a priori*, e la *forma* delle nostre cognizioni (2).

2.° Se v' ha nell' idea qualche altra cosa oltre la concezione dell' ente, quest'altra cosa non è che un *modo dell'ente* stesso : sicchè si può dir veramente, che qualunque idea non è mai altro, che o l' ente concepito senza alcun modo, o l' ente più o meno determinato da' suoi modi; determinazione che forma la cognizione *a posteriori*, o la *materia* della cognizione.

ARTICOLO III.

Constando tutte le idee acquisite di due elementi, forma e materia, *è necessaria una doppia causa per ispiegarle.*

Volendo adunque spiegare l' origine delle idee, si dovea rendere ragione di due cose : 1.° del modo onde noi abbiamo la concezione dell' ente, 2.° e del modo onde noi percepiamo le diverse determinazioni di cui l' ente è suscettivo.

ARTICOLO IV.

La doppia causa delle idee acquisite è l' idea dell' ente *e la* sensazione.

Or avendo noi dimostrato che la concezione dell' *ente* è innata nello spirito nostro (3), non ci resta più difficoltà alcuna : perciocchè le sue diverse determinazioni ci sono suggerite manifestamente dal *senso*.

Togliamo un esempio : trattisi di spiegare come noi pensiamo un essere corporeo di una data grandezza, forma, colore : sia una palla d' avorio.

Quand' io penso la palla d' avorio, penso due cose nella mia idea : 1.° un qualche cosa che può *esistere*, perciocchè io non potrei mai pensare una palla d' avorio se non pensassi insieme l'esistenza possibile di un qualche cosa ; 2.° e che questo qualche cosa è di tal grandezza, di tal peso, sferico, levigato, bianco.

Ora, fermato che l' idea dell' esistenza possibile sta in me, che mi resta per ispiegare il modo ond' io pervengo a pensar quella palla ?

Null' altro fuor solo questo, di mostrare quale sia la via ond' io pervenga a determinare in me quell' idea di un essere mediante i caratteri del peso, della forma, della grandezza, del colore ecc.

Ora ciò mi è assai facile : perocchè egli è evidente, che tutte le predette determinazioni della mia idea dell' ente vengono suggerite al mio spirito da' miei sensi esteriori che le percepiscono.

(1) Parte I, cap. II, art. v.

(2) Sez. IV, c. III, art. XII.

(3) Parte I.— Udiamo anche su ciò s. Tommaso: *Remanet igitur*, così egli scrive, *ipsa anima intellectiva in potentia ad DETERMINATAS similitudines rerum cognoscibilium a nobis* (*quae sunt naturae rerum sensibilium*): *et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis PHANTASMATA*. Contra Gent. II, LXXVII.

Io soglio attribuire alle *sensazioni* il suggerirci le determinazioni delle cose presenti; alle *immagini* quelle delle cose non presenti: la parola *fantasmi*, nel senso di s. Tommaso abbraccia le une e le altre.

ARTICOLO V.

Dottrina di s. Tommaso sulla causa delle nostre idee.

San Tommaso è molto lontano dal dichiarare il solo *senso* la cagionedelle umane cognizioni.

Distingue anch' egli fra la cagion *materiale* e la cagion *formale* delle idee: ed al senso concede di essere la *materia della causa,* mentre riserba all' intelletto la qualità d' essere veramente la loro *causa formale.*

« Non può dirsi (tali sono le sue parole), che la cognizione sensibile sia la *to-* « *tale causa* e perfetta della cognizione intellettuale, ma più tosto è in certo modo *materia della causa* » (1).

ARTICOLO VI.

Vera interpretazione del detto scolastico:
« *niente v' è nell' intelletto, che prima non sia stato nel senso.* »

Se adunque il senso non somministra che un elemento delle cognizioni umane, secondo la dottrina dell' Aquinate (2), cioè la *materia;* mentre l' altro elemento, cioè la *forma*, non può esser messo che dall' intelletto; consegue, che il detto scolastico, « niente v' è nell' intelletto che prima non sia stato nel senso, » è inteso assai male da quelli che s' avvisano che con quella sentenza si volesse dichiarare il senso l' unico fonte delle umane cognizioni, siccome fanno i moderni sensisti.

Il vero significato di quel celebre detto, siccome dovette essere inteso dai sommi uomini della Scuola, non potè esser che questo: « tutto ciò che v' è di *materiale* nell' umane cognizioni, vien suggerito dal senso » (3).

Io ho già spiegato che cosa intender si debba per questa frase, « tutto ciò che v' è di materiale. »

(1) *Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est MATERIA CAUSAE* (S. 1, LXXXIV, vi). Il perchè nel sistema di s. Tommaso non è già il *senso* il principale agente nella formazione delle idee, ma questo non è che un agente secondario: ecco le parole stesse del Santo: *In receptione qua intellectus possibilis species rerum* (cioè le idee) *accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et SECUNDARIUM, intellectus vero agens ut agens PRINCIPALE ET PRIMUM* (*De Verit.* Q. X, art. vi, ad 7). E nel riconoscere una doppia cagione delle idee, col Dottore aquinate conviene il grande suo contemporaneo ed amico s. Bonaventura, che così le due cause lucidamente distingue: *Non solum habet* (*memoria*) *ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et IN SE HABENDO simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias.* Itin. mentis in Deum, cap. III.

(2) Art. precedente.

(3) E tuttavia questa parola *senso* qui riesce ancora incompleta, se con quella parola s' intende solo il *senso esterno* (i cinque organi), e non vi si comprenda anche il *sentimento* interiore che ha l' anima di sè stessa. In fatti come potremmo noi formarci le idee di un essere intellettivo, o delle sue operazioni, se non ce le somministra il sentimento di noi medesimi? San Tommaso lo insegna espressamente nell' opera contro i Gentili (L. III. c. xlvi).

« Noi non potremmo conoscere, dic' egli che le sostanze separate sieno delle sostanze intellet- « tuali, per dimostrazione nè per fede, se prima l' anima nostra non conoscesse da sè stessa che cosa « sia l' essere intellettuale. Laonde dobbiamo partire, come da un principio, dalla scienza dell' intel- « letto dell' anima nostra, per arrivare a ciò che conoscer possiamo delle sostanze separate. » Secondo s. Tommaso adunque, i fonti che ci somministrano la *materia* delle cognizioni nostre in questa vita son due, 1.° i sensi esteriori, 2.° e il sentimento interiore di noi stessi.

La sensazione o riflessione lockiana per l' angelico Dottore non sono punto i fonti della cognizione stessa, come volle Locke ma unicamente i fonti di ciò che la cognizione nostra ha in sè di materiale: e la dottrina di s. Tommaso è derivata da s. Agostino (Ved. s. Tommaso, l. c.); sicchè ell' è pur dottrina antica, e assicurata da lunga rispettabile tradizione.

Digitized by Google

Ho detto che in tutte le nostre idee si pensa 1.° un essere, e questo è ciò che v'è di *formale* nelle medesime, 2.° ed un *modo determinato* di essere, ed è ciò che v'ha di *materiale*.

Il senso adunque nel quale intender si dee il detto scolastico di che parliamo, viene ad essere il seguente: « L'intelletto non può pensare nessun *modo* determinato dell' ente, se non gli venga somministrato dal senso. »

Ora fino che noi pensiamo solo un ente indeterminato, noi non pensiamo nulla che sussista, quindi niente di ciò che meriti il nome di *cosa reale*: perciò ogni percezione di cosa reale viene somministrata da' sensi, perciocchè la sussistenza è ciò che determina l' ente per forma, ch' egli meriti il nome di *cosa reale* (1).

CAPITOLO II.

ALTRO MODO DI SPIEGARE L' ORIGINE DELLE IDEE ACQUISITE: MEDIANTE LA FORMAZIONE DELLA RAGIONE UMANA.

ARTICOLO I.

L' idea dell' ente presente al nostro spirito è ciò che forma l' intelletto e la ragione umana.

Noi riceviamo la *materia* delle nostre cognizioni intellettive dalle sensazioni (2).

La *materia* delle nostre cognizioni intellettive non è ancora cognizione.

Quella *materia* diventa cognizione intellettiva, quando vi s' aggiunge la *forma*, cioè l' ente: o sia, che è il medesimo, quando il nostro spirito, sensitivo ad un tempo ed intellettivo, considera ciò che sente col senso, in relazione coll' ente che vede coll' intelletto, e trova in ciò che sente, qualche cosa (un ente cioè) che agisce sopra di lui.

Or chiamo *intelletto* la facoltà di veder l' ente indeterminato.

Ragione poi chiamo la facoltà di ragionare, e però primieramente di applicar l'ente alle sensazioni, di veder l'ente determinato ad un modo dalle sensazioni offerto, quindi di cangiare le sensazioni in cognizioni intellettive, in una parola, di formare le idee, aggiungendo la *forma* alla *materia* delle medesime.

Ora se l' *ente* è l' oggetto essenziale dell' intelletto e della ragione, vuol dire che queste due facoltà (intelletto e ragione non esistono in noi, se non perchè in noi v' ha la vista dell' ente immobilmente congiunto col nostro spirito.

È dunque l' *ente* che trae, come suo oggetto, il nostro spirito in quell' atto essenziale che si chiama poscia *intelletto*, e che lo rende idoneo a veder quest' ente in relazione co' modi particolari dalle sensazioni somministrati, idoneità che si chiama poscia *ragione*: in una parola, l' idea dell' ente congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto* e la nostra *ragione*: è ciò che ci rende esseri intelligenti, animali ragionevoli.

(1) È il senso esterno ed interno adunque quello che completa le idee delle cose, somministrando alle medesime la *materia*, la quale le rende *idee* veramente *determinate*.

In tutto questo discorso facciasi eccezione a quel *modo di essere*, che non essendo *determinato* nel senso di *limitato*, come tutte le cose create, è *determinato* nel senso di non essere incerto e incompleto.

Il *modo* di essere di quest' ente (Dio) non essendo limitato a cosa alcuna, si può dedurre, come vedremo, dalla stessa idea dell' *ente*, come da una nozione primitiva di lui: perciocchè quel *modo di essere* è identico coll' *essere* stesso; insomma l' ESSERE COMPLETO non ha *modi*.

(2) Cap. I.

Digitized by Google

ARTICOLO II.

Dottrina di s. Tommaso e di s. Bonaventura sulla formazione dell' intelletto e della ragione.

Le dottrine che s. Tommaso e s. Bonaventura derivarono dalla tradizione dell' antichità, mi sembrano consentanee a quelle che io vengo di esporre.

San Tommaso, parmi, ha conosciuto assai chiaramente, come l' intelligenza non era poi altro che la potenza di veder l' ente: questo è il medesimo che conoscere siccome l' ente era ciò che formava l' intelligenza.

Egli dice espressamente, che l' oggetto proprio dell' intelletto è l' ente o il vero comune: *objectum intellectus est ens, vel verum commune* (1).

Ora s. Tommaso insegna che l' oggetto è ciò che determina la facoltà: l' *ente* dunque dovea esser ciò che costituiva la facoltà intellettiva.

Ancora si osservi, che s. Tommaso non trascurò punto di far l' analisi delle idee; e fu questa analisi che il condusse a conoscere, siccome la prima cosa che noi concepivamo in qualunque idea era l' *ente*, per modo ch' egli denomina l' ente il *primo intelligibile*.

E qui badisi all' argomento che io fo, tutto appoggiato sulle dottrine del grande Dottore di cui parliamo.

San Tommaso ci descrive la *forma* di una cosa come quell' elemento, che si può colla mente nostra discernere in essa, pel quale nel primo momento la cosa è in atto (2).

Ora se l' *ente* è la prima cosa che l' intelletto nostro intende in qualunque sua intellezione; dunque convien dire, che avanti che noi in una cosa veggiam l' ente, nulla intendiamo: non è dunque essa ancora per noi intellezione. All' incontro, tosto che abbiamo in checchessia intesovi l' ente, l' intellezione è in atto; perciocchè qualche cosa vi abbiamo inteso: l' ente dunque è la forma della cognizione intellettiva, perciocchè è ciò che fino dal primo suo istante la mette in atto, che è quanto dire la fa esistere.

Ora se l' intelletto è la facoltà di metter la *forma* delle cognizioni, e se questa *forma* non può essere, secondo la dottrina del grand' nomo di cui parliamo, se non l' *ente*, la prima cosa che vede l' intelletto, la prima cosa che il fa essere in atto; forz' è dire che è l' idea dell' ente quella che *forma* l' umana intelligenza (3).

San Bonaventura era pervenuto a trovare il medesimo vero. E perciò egli insegna, che « l' essere è ciò che cade a prima giunta nella mente, e quell' essere che è puro atto » (4), sicchè rende in atto o sia in forma la mente stessa.

E perchè l' essere nella mente è la verità, egli dice espressamente che « la mente dalla verità è formata » (5).

(1) *S.* I, LV, 1.

(2) La definizione scolastica della forma è questa: *Quod in unaquaque re primo agit.*

(3) Aristotele chiama l' intelletto *species specierum*. I commentatori di Aristotele solleciti di allontanare dalla mente de' lettori di Aristotele ogni sospetto di cose innate, sono presti d' interpretare quella espressione aristotelica come detta di quell' intelletto che è *abito de' principj* ed acquisito. Certo, io non voglio entrare in una questione filologica con que' valenti interpreti. Bastami solo di osservare, che la denominazione di *specie di tutte le specie* sarebbe assai bene accomodata all' *idea dell' ente in universale*, che è quell' idea universalissima che rappresenta in sè nel nostro spirito tutte le altre.

(4) *Esse igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est quod est purus actus:* e la ragione che addotto n' avea era il fatto della cosa manifesto: *Si non ens*, diceva, non *potest intelligi nisi per ENS*... (*Itin. mentis etc.*, Cap. V).

(5) *Cum ipsa mens nostra IMMEDIATE AB IPSA VERITATE FORMETUR* etc. (*Itin. ment.* etc., Cap. V). E questa dottrina è dalla cristiana antichità quasi a verbo ripetuta. Sant' Agostino scrive appunto della mente umana, che, *nulla substantia interposita, ab IPSA FORMATUR*

ARTICOLO III.

Corollario: tutte le idee acquisite procedono dall' idea innata dell' ente.

Tutti i filosofi convengono in questo, che le idee appartengano alla facoltà di conoscere.

Ma la facoltà di conoscere riceve l'esistenza dall' unione dell' idea dell' ente col nostro spirito (1).

Dunque l'idea dell' ente, che è il principio della facoltà di conoscere, è altresì il principio di tutte le idee che può acquistare la detta facoltà: il che si dovea dimostrare.

CAPITOLO III.

TERZO MODO DI SPIEGARE L'ORIGNE DELLE IDEE ACQUISITE IN GENERALE: MEDIANTE LE POTENZE CHE LE PRODUCONO.

ARTICOLO I.

La riflessione.

Ho già distinta la *riflessione*, che può esser atta a produrci delle idee, da quell' istinto sensitivo che anche nell' animale irragionevole si trova, pel quale egli assetta la sua potenza di sentire alle sensazioni, e trae là dove la sensazione è piacevole, ed in quella, per goderlasi pienamente, s' accoglie e s' addentra (2).

La *riflessione*, che può esser atta a produrre in noi delle idee, è una funzione della *ragione*.

La differenza fra la semplice *percezione* (3) e la *riflessione* è questa.

La *percezione* è limitata all' *oggetto percepito;* non va fuori di questo: io, in quanto *percepisco* una cosa, non so nulla di ciò che sta fuori di quell' una cosa che percepisco. La *riflessione* all' incontro è un ripiegamento della mia attenzione sulle cose *percepite:* quindi essa non è limitata agli oggetti delle singole percezioni, ma può diffondersi sopra più percezioni insieme, e di più percezioni co' loro rapporti fare a sè un solo oggetto. La *riflessione* adunque rispetto alla *percezione* è generale, perchè ha per oggetto quante percezioni ella vuole; mentre la *percezione* rispetto alla sua *riflessione* corrispondente è *particolare*. La *riflessione* dunque si potrebbe chiamare una *percezione generale*, cioè una *percezione di più percezioni*. Laonde in quanto io *rifletto*, mi trovo collocato una sfera più su di me stesso in quanto percepisco, e da questo punto, come da luogo eminente s' osservano i sottoposti oggetti, io contemplo le varie mie percezioni, le confronto fra loro, le unisco a mio grado, e disunisco, e ne fo que' vari raggiungimenti o naturali od anche mostruosi che più mi aggrada (4).

VERITATE (Ved. il libro delle 83 Questioni, Q. XLI). Io mostrerò via più chiaramente, nella Sez. VI, che l'*idea dell' ente in universale* è appunto ciò che gli uomini tutti chiamano *verità*, dalla congiunzione colla quale vien creata l'umana intelligenza.

(1) Art. prec. — La maniera onde l' idea dell' ente in universale aderisce al nostro spirito, riceverà molta luce da ciò che sono per dire più sotto, al Cap. IV di questa II Parte, art. IV, Osser, II, e art. V.

(2) Parte I, c. III, art. III, § 3.

(3) La *percezione*, secondo me, è di due generi, la *sensitiva* (sensazione) e la *intellettiva*. Ved. add. la nota 4, facc. 35 e seg..

(4) Tutta questa dottrina si può dire racchiusa nel seguente passo di s. Tommaso d' Aquino: *Intellectus enim UNICA VIRTUTE cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit* (percepisce), *et etiam ALIA MULTA: intellectus etiam quanto fuerit altior* (cioè quanto

Digitized by Google

Quando io penso lo stato della mia mente, e passo a rassegna le idee che in essa sono; quando io dico a me stesso: «possiedo queste cognizioni;» quando io dispongo di queste mie cognizioni col ragionamento, le ordino, le deduco le une dalle altre, ecc.; allora è ch'io rifletto.

Se io mi affissassi in una sola delle mie idee, sarebb' egli questo un atto di *riflessione?*

Distinguo. Mi fisso io in quella mia idea *volontariamente?* cioè a dire, ho io qualche *fine* dell' affissarmi in quella idea, e mi vi affisso appunto perchè ho deliberato di conseguire quel fine? In tal caso questo affissamento è un atto di *riflessione:* ma si attenda, che il caso è contro l' ipotesi; perciocchè l' ipotesi dice, « se io mi fisso in una sola idea. » Ora non è già più vero ch' io m' affisso in una sola idea, quand' io mi vi affisso per un fine; perciocchè ho presente anche questo fine: io dunque ho anche l' idea del fine; io considero quell' idea in cui mi affisso, non sola, ma in quanto è ordinata al mio fine: considero dunque quell' idea, più un suo *rapporto* col fine che mi sono proposto.

All' incontro: mi fisso io in quell' idea *involontariamente*, e senza che io il voglia? son tenuto in essa da un' azione piacevole ch' essa fa in me colla sua luce, a quello stesso modo come il diletto della sensazione rapisce e tiene a sè istintivamente l' attività mia di sentire? In tal caso questa mia affissazione non è *riflessione*, ma è puramente *attenzione* diretta, che viene tratta in un atto intenso, e tenutavi naturalmente: e questo *rinforzo* di attività conviene assai ben distinguerlo dalla *riflessione*.

« La *riflessione* adunque è un'*attenzione volontaria* data alle nostre percezioni,» un' attenzione cioè diretta da un fine; ciò che suppone un essere intelligente, atto a conoscere il fine, perch' egli il possa a sè proporre (1).

Colla *riflessione* adunque si formano le *idee di rapporto*, si raggruppano le idee (sintesi), o si dividono (analisi).

E quando io adopero la *riflessione* per analizzare un' idea, e separare ciò che è *comune* in essa da ciò che è *proprio*, allora formo quella operazione che si chiama *astrazione*.

Tutte queste sono funzioni della riflessione.

ARTICOLO II.

La universalizzazione e l' astrazione.

L' *astrazione* si dee dividère dalla *universalizzazione;* e l' averla confusa fu cagione di molti errori.

Coll' *astrazione* si toglie via qualche cosa alla cognizione (le note proprie); colla *universalizzazione* si aggiunge (2), s' ingrandisce, in una parola si universalizza: sottrarre ed aggiungere sono operazioni contrarie.

s' eleva ad una riflessione maggiore), *tanto ALIQUO UNO plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior* (la riflessione minore) *non pertingit nisi per multa.* Contra Gentiles I, xxxi.

(1) Vedi la Sez. III, c. II, art. v, dove ho descritto più a lungo la differenza fra l' *attenzione dell' intelletto* necessaria alla riflessione, e la *sensibilità*, confuse insieme da Condillac.

(2) Chi sottilmente considererà la dottrina di s. Tommaso, parmi che la troverà con questa consentanea. Ma conviene ben intendere la sua maniera di parlare. E in vero, s. Tommaso insegna, 1.° che i *fantasmi* sensibili non sono che similitudini degli oggetti; 2.° che l' intelletto percepisce gli oggetti stessi: *quidditas rei est proprium objectum intellectus* (*S.* I, LXXXV, v). Or dunque se l' intelletto non trova ne' fantasmi che delle *similitudini* delle cose, e s' egli tuttavia percepisce non le similitudini ma le *cose* stesse, secondo s. Tommaso, come può egli far ciò, se non supplendo egli le *cose*, gli enti? L' intelletto adunque pone l' ente; quando il senso non pone, secondo l' Angelico,

Che cosa si aggiunge colla *universalizzazione?* L'universalità (*intentio universalitatis*, per dirlo colla frase scolastica): e l'universalità non è (l'ho mostrato) che la *possibilità* della cosa (1). Succintamente ecco descritta l'universalizzazione. Io ricevo la sensazione: aggiungo l'idea d'un ente, causa della sensazione: considero quest'ente, causa della sensazione, come possibile: eccolo universalizzato.

Sia quest'ente un uccello, un colombo. Coll'avere universalizzata l'idea del colombo, ho io levato nulla dalla mia rappresentazione di quel colombo? Nulla: io posso averne anche l'immagine corporea viva e presente, l'argento delle penne, il cangiante del collo, gli occhi, i piedi, le forme, i movimenti, e tuttavia posso avere unito a tutto questo il pensiero della possibilità d'altri colombi reali che a quella rappresentazione a capello rispondano: in tal caso certo è, che quella mia rappresentazione sarebbe già universale, sebbene ella fosse rimasta così intera com'era prima ch'io la universalizzassi, e fornita non solo dello note essenziali de' colombi, ma ancora di tutte le note accidentali.

All'incontro, ov'io dalla rappresentazione del mio colombo traessi fuori il colore, le forme, i moti particolari, tutti insomma gli accidenti, e ponessi per oggetto del mio pensiero solamente ciò che forma l'essenziale del genere de' colombi, in tal caso io avrei fatto un' *astrazione*; perciocchè la mia rappresentazione di quell'uccello non

che la similitudine dell'ente. Leggasi attentamente il brano seguente del santo Dottore, e poi dicasi, se l'interpretazione che io gli do non sia vera. « Conciossiachè i fantasmi sieno SIMILITUDINI degl'individui, — non hanno quel modo di essere che ha l'intelletto umano, — e perciò essi non « possono imprimere per lor virtù nulla nell'intelletto possibile. » I fantasmi dunque soli non possone comunicar di sè nulla all'intellette. Com'è dunque ch'essi diventane atti a ciò fare? Proseguo s. Tommaso così: « Ma PER VIRTÙ DELL'INTELLETTO AGENTE risulta una cotal similitudine « nell'intellette pessibile dal rivolgersi che fa l'intelletto agente sopra i fantasmi (*ex conversione « intellectus agentis supra phantasmata*), la qual similitudine è rappresentativa DI QUELLE COSE, « DELLE QUALI ESSI SONO FANTASMI, solo quanto alla natura della specie. » La *specie* (idea) dunque che produce l'intelletto agente non rappresenta già i fantasmi, similitudini o sia effetti dello cose; rappresenta le *cose stesse*. Se dunque le *cose stesse* ne'fantasmi non sono, onde l'intelletto agente all'occasione de'fantasmi forma le idee pur delle stesse cose? per virtù sua (*virtute intellectus*), pel lume innato, in una parola perch'egli vede l'ente (la natura della cosa) là dove sono i fantasmi, e così vede la cosa. Che adunque significa quella frase, « il rivolgersi dell'intelletto sopra i fantasmi, » *converti supra phantasmata?* non può significar altro se non, aggiungere a' *fantasmi*, che lo spirito umano riceve, l'ente. L'uomo ha le sensazioni: conscio di queste, egli tosto dice a sè stesso, qui ci ha un ente che mi ha prodotto queste passioni: ecco l'uomo rivolto a'fantasmi, o formata con ciò la similitudine, la *specie*, non de'fantasmi, ma pur dell'ente che ha prodotto i fantasmi. Una osservazione si opporrà, cioè, che si dice da s. Tommaso, esser l'intelletto agente, o non lo spirito dell'uomo quello che si converte a'fantasmi. Rispondo, che questa maniera di dire trae l'origine da ciò, che è l'intelletto agente quello che somministra l'*essere* e per esso quindi si fanno le *specie* delle cose; ma più esattamente questa operazione si dee attribuire all'uomo medesimo. San Tommaso, a cui la proprietà del parlare fu sempre carissima, ne avverte di ciò espressamente dicendo, che « propriamente parlando l'intendere non è dell'intelletto, ma dell'anima per l'intelletto: » *intelligere proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum* (*De Verit.*, Q. X, 1x, ad 3 *in contrar.*): e generalmente vale questa bella osservazione per tutte le operazioni che fanno le diverse potenze dell'anima. Il perchè sarà meglio il dire, che lo spirito nostro è quello che si converte a'fantasmi che sente in sè, o vede là ov'essi sono, un *ente* (somministrato dall'intelletto agente); o così si forma la *specie* o idea della cosa; il che è il primo passo della *ragione*, la sintesi primitiva. Ora avvertasi, che questo convertirsi a'fantasmi dell'intelletto agente, equivale all'altra frase di s. Tommaso, *illuminare phantasmata*, il che viene a dire, sparger sopra di essi il *lume* dell'intelletto agente, che, come vedemmo, è l'*ente*. Ma questa maniera la dichiareremo via meglio nella nota 3 facc. 63. Intanto qui odasi come s. Tommaso all'uopo nostro conchiuda il luogo sopraccitato: « E « per tal modo dicesi *astrarre* da'fantasmi la specie intelligibile, non perchè qualche forma che fu « prima ne'fantasmi si fermi poscia la stessa numericamente nell'intelletto possibile, a quel modo « che pigliasi un corpo da un luogo o trasportasi in altro » (*S.* I, LXXXV, 1, ad 3). Da'fantasmi adunque non si trasporta nulla, secondo s. Tommaso, nell'intelletto, ma solo all'occasione de'fantasmi l'intelletto forma in sè la *specie*, cioè vede gli *esseri* da cui i fantasmi vengon prodotti.

(1) Parte I, c. III, art. 1.

mi rimarrebbe già più intatta e perfetta come prima, ma d' una parte mancante: io non potrei aver più l' immagine del colombo, ma solo un pensiero puro, astratto.

Ritenendo questa distinzione fra l' *universalizzare* e l' *astrarre*, si può dire che tutte le idee sono *universali*, ma non che tutte le idee sono *astratte*: sì fatta denominazione giova assai tenerla; chè giova sempre avere de'termini precisi, pe'quali si distinguano in fra loro quelle idee che per la loro affinità facilmente confonder si possono.

OSSERVAZIONE I.

Perchè la facoltà di astrarre *sia stata confusa colla facoltà di* universalizzare.

La ragione di tal confusione fu questa. In ogni *universalizzazione* havvi un cotale stato di nostra mente, nel quale noi prescindiamo, e non badiamo punto al giudizio sulla *sussistenza* della cosa, il che sembra una specie di *astrazione*.

A me pare tuttavia più conveniente il non adoperare questo nome di *astrazione* per indicar ciò; conciossiachè noi coll' operazione dell' universalizzare non togliamo cosa alcuna dalla stessa rappresentazione: il che gioverà che io chiarisca più largamente.

Il lettore avrà già fermata la differenza fra l' *idea* di una cosa, e il *giudizio* della sua sussistenza (1): io posso avere l' idea compiuta di una cosa; e non giudicar ch' ella sussista.

Ma quando io giudico una cosa sussistente, allora ho contemporaneamente l'*idea* della cosa, e il *giudizio* della sua sussistenza.

L' *idea* della cosa accompagnata da quel *giudizio* è ciò che io chiamo *percezione intellettuale* della cosa (2).

La *percezione intellettuale* adunque è bensì l'*idea* di una cosa, ma determinata e fissa ad un individuo per le sensazioni: quell'idea applicata a quel complesso di sensazioni è ciò che le *illustra* (3), ciò che fa percepire in esse un ente, che fa conoscere insomma il corpo che quelle sensazioni produce.

(1) P. I. c.II, art. II.

(2) Non isfuggì al gran s. Tommaso la distinzione fra queste due operazioni della mente, *idea*, e *giudizio*. Nel passo seguente, ov' egli le distingue, chiama *cognizione* ciò che io nomino *percezione*, e *apprensione*, ciò che io chiamo *idea*: *Ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet APPREHENSIONEM, et JUDICIUM de re apprehensa* (*De Veritate* Quest. X art. VIII). E tali passi dell' Aquinate, o d' altri, io reco assai di buon grado ov' io possa, perchè apparisca, che nell' Opera presente a me non incontra bene spesso di far altro, che di tradurre nella lingua moderna le dottrine dell' antichità. Per altro il *giudizio* di che si parla da s. Tommaso non è solo delle cose sussistenti, ma di qualsinsi cosa che dopo percepita si affermi esser tale. Questa estensione ha pure il *verbo* della mente: e la ragione di ciò si è, che ogni cosa che si afferma, si considera come un *essere reale*, per la legge a che noi vedemmo esser la mente soggetta.

(3) San Tommaso ha queste frasi, *illustrari phantasmata*, *abstrahere phantasmata*, colle quali indica spesso due operazioni dell' *intellectus agente* (Ved. *S.* I, LXXIX, IV, e LXXXV, I, ad 4). Ora che significa in senso proprio questa espressione metaforica *illustrari phantasmata*? Credo di non errare pigliandola, come ho accennato, per ciò che corrisponde alla *universalizzazione*, che è l' operazione colla quale all' occasione de' fantasmi si formano le idee, e s' intendono le cose sensibili. Certo è che l' aggiunta che fa la nostra intelligenza alle sensazioni dell' idea dell' ente si può chiamare molto ragionevolmente *illustrarle*; perciocchè è solo per questa giunta che si fanno intelligibili, che è quanto dire, lucide all' intelletto. Tuttavia alcuni passi de' filosofi aristotelici farebbero dubitare di ciò, e tirerebbero a dire, che non aggiungesser sempre un senso preciso e netto a quelle due maniere di dire, che anzi si adoperasse sovente la parola *astrarre* per significare la *universalizzazione* delle idee. Ove però si consideri sottilmente la loro dottrina, parmi che si possano ridurre que' passi a buon senso. Ecco, a ragione di esempio, come s. Tommaso descrive le due operazioni dell' *illustrare*, e dell' *astrarre*: « I fantasmi, egli dice, e s' *illuminano* dall'intelletto agente, e di nuovo da essi per virtù dell' intelletto

Digitized by Google

Ora se noi pigliamo a considerar l'*idea* sola (uno degli elementi della *percezione*), essa è *universale*, e questa *universalità* esiste in essa anche considerata come elemento della *percezione*. Ma nella percezione quella *universalità* non s'attende, perchè si considera nel rapporto particolare ch'ella ha coll'oggetto percepito dal senso.

Perciò, ov'io stacco l'*idea* dalla percezione per considerarla separatamente, sembra che io l'abbia astratta, perchè ho tolto via il legame particolare col fantasma o colla sensazione individuale, n'ho cacciata la *sussistenza* della cosa. Sembra dunque che in questa operazione v'abbia una specie di astrazione, che si può specificare nominandola *astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio.

Ma pure si osservi, che quando io nella *percezione intellettuale* separo il giudizio sulla sussistenza, e ritengo solo così divisa l'idea, non cavo con ciò nulla da' visceri, per così esprimermi, dell'idea stessa: le tolgo solo d'attorno ciò che non è suo, che le sta aderente senza entrare a formare la sua natura; perocchè la persuasione della sussistenza della cosa dall'idea rappresentatami non è l'idea, nè cosa che le appartenga. Laonde l'idea stessa non soffrì la menoma astrazione o mutazione in sè, e si rimase perfettamente quella che era prima, quand'era congiunta colla persuasione della sussistenza della cosa.

Non fu dunque adoperata in essa propriamente *astrazione*; e l'astrazione che v'ebbe, cadde tutta sulla *percezione intellettuale*, e non sull'*idea*, elemento di quella. Ove adunque vogliasi tenere il vocabolo di *astrazione* nel fatto nostro, convien dire tutt'al più, che l'idea si è ottenuta per un'astrazione operata sulla percezione, e perciò l'*idea* si può chiamare, una *percezione astratta*.

Di più: se l'idea è un elemento della percezione intellettiva, e se su quell'elemento non venne fatta alcun'astrazione, ma fu solamente considerato da sè, il che non muta la sua natura; forz'è dire che, essendo il detto elemento universale quando si contempla diviso dalla percezione, universale era pure nella percezione, e che non si universalizzò già coll'astrarlo, ma la universalizzazione fu operata prima di questa guisa di astrazione, e propriamente coll'atto della percezione intellettuale (1).

Descrivendo adunque il processo di questa *astrazione*, che cade sulla *percezione* e non sull'idea, convien notare i seguenti tre passi:

1.° *Sensazione* corporea, o fantasma (percezione sensitiva).

2.° *Unione* della sensazione corporea coll'idea dell'ente in universale, che avviene nell'unità della nostra coscienza (percezione intellettiva).

(E in questa percezione intellettiva si fa contemporaneamente, e in una operazio-

« agente s'*astraggono* le specie intelligibili. Dico s'*illuminano*: poichè come la parte sensi-
« tiva per la congiunzione sua coll'intelletto acquista maggior virtù, così i fantasmi dalla vir-
« tù dell'intelletto agente si rendono atti da cui si astraggono le intenzioni intelligibili. *Astrae*
« poi l'intelletto agente le specie intelligibili da' fantasmi, in quanto che noi possiamo, per virtù
« dell'intelletto agente, mettere sotto la considerazione nostra le *nature* delle specie senza le
« condizioni individuali, secondo le similitudini delle quali s'informa l'intelletto possibile » (*S.* I, LXXXV, 1, ad 4). Or che può voler significare quell'espressione, che la parte sensitiva acquista maggior virtù (*efficitur virtuosior*) per la congiunzione sua coll'intelletto agente? che acquista quella virtù, per la quale si rendono atti i fantasmi a subire un'astrazione, e dar per questa le specie intelligibili delle cose, le idee? Egli sarà facile a saper che virtù sia questa, quando si sappia ond'avvenga che noi possiamo astrarre le nature specifiche delle cose (le idee). Ora parmi di aver già dimostrato chiaramente che ciò nasca in questo modo. Le sensazioni o immagini (*phantasmata*) vengono unite coll'*idea dell'ente* e col *giudizio* della sussistenza della cosa: quindi si fa la *percezione intellettuale* determinata agl'individui percepiti appunto mediante le sensazioni (*phantasmata*): ora è da questa percezione intellettiva che si può cavare l'idee specifiche delle cose (colla doppia specie di astrazione; colla prima si astrae il giudizio che si riferisce agl'individui, colla seconda anche le *condizioni individuali*), e si hanno così le *idee* universali pure ed isolate. Sembra dunque evidente che i *fantasmi illustrati* di s. Tommaso corrispondano perfettamente a ciò che io chiamo *percezioni intellettive*.

(1) Vedi ciò che fu detto all'occasione di confutare Condillac, Sez. III, cap. II, art. x.

Digitized by Google

ne medesima, *a*) un *giudizio* della sussistenza della cosa, *b*) l'*idea* della cosa, mediante la *universalizzazione*).

3.° *Astrazione* o divisione del *giudizio*, dall'*idea*, colla quale divisione si ha l'idea sola e pura; la quale sebben era *universale* fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia ella si considerava legata coll'oggetto individuale e sussistente; ma spacciata da somigliante vincolo, si vede sola, nella sua universalità.

L'*universalizzazione* adunque è la facoltà che produce propriamente le idee (1): mentre l'*astrazione* è una facoltà che solamente muta loro forma e modo di essere.

OSSERVAZIONE II.

L'universalizzazione produce le specie, *l'astrazione i* generi.

Tutta l'antichità ha distinto due maniere di classificar le cose, i *generi* e le *specie*.

Un consenso sì universale fa credere, che queste due maniere di classificare non sieno arbitrarie, ed abbiano una reale distinzione fra loro nelle stesse facoltà dello spirito umano.

E così è: perciocchè sottilmente considerando, si trova, che le *specie* ed i *generi* rispondono alle due facoltà di *universalizzare* e di *astrarre*.

La facoltà di *universalizzare*, che è la facoltà di formare le *idee*, è la facoltà delle *specie* (quindi le *specie* si chiamano anche *idee* (2)): all'incontro per formare i *generi* fa bisogno altresì la facoltà di *astrarre*.

OSSERVAZIONE III.

Dottrina di Platone circa i generi *e le* specie.

E questo vero ci sarà chiave ad aprire ed intendere una grave dottrina di Platone sulle *idee*.

Le *idee* che Platone pose come sostanze separate dalle cose e per sè sussistenti, furono le *specie* (si badi bene) non i *generi* (3).

(1) Merita che si osservi, come tutti i maggiori filosofi dell'antichità si sono accorti che il *conoscere* dell'uomo non era che un percepire l'*universale*. Non solo Platone, ma Aristotele medesimo lo dice espressamente in tanti luoghi: basti il seguente della *Metafisica* (Lib. III, lez. IX): *Quatenus universale quid est, eatenus omnia cognoscimus*; sopra il qual passo san Tommaso: *Sic igitur scientia de rebus singularibus non habetur nisi inquantum sciuntur universalia*. Convien adunque avere qualche universale in noi, perchè possiamo conoscere i singolari che sono fuori di noi, ed è, si può dire, col consenso unanime dell'antichità, che io stabilisco la facoltà di *universalizzare* come il fonte della conoscenza.

(2) *Specie*, nell'origine della parola, è *aspetto*, *cosa veduta*, *rappresentazione*, *idea* ecc. Come dunque fu applicata a significare certe classi di cose? Appunto perchè ogn'*idea* essendo universale, è il fondamento di una classificazione.

(3) Certo è però, che Platone parla in molti luoghi dubbiosamente delle sue idee; ed egli sembra che le sue idee sieno astratti, cioè idee delle cose spoglie degli accidenti. Ma questa maniera di parlare (che ha però una cagione, la quale io darò più sotto) non fa disconoscere il fondo del suo pensiero. San Tommaso spiegando questo pensiero di Platone adopera parole che accennano l'interpretazione ch'io do a sì fatta platonica sentenza, come là dove dice che Platone fa che le specie sieno *sostanze delle cose singolari* (Nelle *Metaf.* di Arist. Lib. VII, lez. XVI): A ciascuna dunque delle singolari cose che abbiano qualche differenza fra loro (considerate però nella lor perfezione) corrisponde un'idea, un esemplare, dal quale l'autore della cosa la ritrasse e formò: e dal quale egli può sempre ritrarre e foggiare nuovi individui, purchè sieno riducibili al tipo unico loro comune. Questa interpretazione di Platone parmi che sia confermata da tutto ciò che dice Aristotele, intorno al modo onde Platone venne a simil dottrina, nel Libro VIII della *Metaf.*, lezione XVI. Anche una dichiarazione che dà Platone circa le *specie* ed i *generi*, mi rende probabile il sentimento che io gli attribuisco. Platone dice, che quando qualche

Digitized by Google

Questo m' induce a pensare che il filosofo ateniese abbia traveduta la distinzione fra le due operazioni dello spirito che accennammo, l' *universalizzare* e l' *astrarre*.

Di vero, le *idee* platoniche erano i *tipi* delle cose singolari. Ora il tipo, secondo il quale l' artefice fa un' opera, dee essere intero in tutte sue parti, siccome altrove ho fatto osservare (1); dee esser fornito non pure di ciò che è essenziale alla cosa singolare, ma si ancora di tutti quegli accidenti che ad essa si avvengono: conciossiachè se gli accidenti posson variare, tuttavia egli è essenziale alla cosa, ch' ella n' abbia alcuno di tutti quegli accidenti che a lei appartengono; sicchè ove l' artefice avesse solo l' idea di una cosa astratta, e nulla più potesse concepirne, egli non verrebbe mai a mettere la cosa in essere, e produrla.

Ma questo non basterebbe tuttavia a bene intendere le *idee* di Platone, nè a formarsi un vero concetto della natura delle *specie*: ecco pertanto che cosa conviene oltracciò sapere.

Platone aveva osservato, che qualsivoglia essere di questo universo è suscettivo di maggiore o minor perfezione.

Io posso dunque spingere, egli disse seco medesimo, col mio pensiero un essere qualunque fino alla sua compita ed ultima perfezione; o certo ciò non è assurdo, che io od altri fare il possa. Havvi dunque un *concetto* di ogni essere tale, nel quale quest' essere viene rappresentato nello stato di tutta sua natural perfezione senza difetto alcuno.

Platone ammetteva, che di qualunque essere questo *concetto* assoluto e compito non potesse esser che uno: cioè che un essere non si potesse pensar fornito di una sua ultima perfezione, se non in un modo solo: e questa specie di *ottimismo* intellettuale mi pare, a dir vero, probabile. Tuttavia io mi contento di lasciare in dubbio la verità di un tal placito di Platone, per non avanzar cosa che provata non sia: ma così rifletto:

Se un oggetto ha due modi di sua natural perfezione, egli ha due *concetti primitivi*, due tipi, due idee: e queste formano due *specie* di cose. Dunque torna vera, purchè s' intenda in questo senso, la sentenza, che l' individuo d' una specie non ha che

cosa di comune si predica di più esseri, ma in modo che convenga meglio ad uno che ad un altro (la frase antica dice *secundum prius et posterius*), allora quella cosa comune non può esser che esista per sè e separatamente dagli esseri ai quali si attribuisce; e ciò s' avvera nel *genere*: ma che quella cosa comune esiste per sè, fuori degli enti ai quali si attribuisce, s' ella si predica di più esseri egualmente; e ciò s' avvera nella *specie*. Gl' individui adunque di una *specie*, secondo Platone, non debbono aver differenze, nè gradi fra loro, ma esser uguali perfettamente, almeno in ciò che hanno di positivo. Platone adunque per le sue *specie*, io concludo, non intendeva che le *idee* non astratte, ma solamente *universali*, nelle quali entrasse bensì tutto quello che si percepisce in un individuo, ma non l' individuo stesso, la materia, e più generalmente la *sussistenza*, che non entra mai nelle idee, come di sopra ho mostrato (P. I, c. II, art. III). Intese in questo modo le *specie* di Platone, mi sembra che svaniscano alcune obbiezioni che Aristotele fa alla sua dottrina. E a ragione d' esempio, là dove Aristotele dà mano a provare, contro Platone, che la *materia* dee entrare a formare la *specie* delle cose (*Metaph*. Lib. VIII), a me par di vedere un puro equivoco, una mala intelligenza. Certo, che quando io penso una cosa corporea, penso altresì la materia della quale la cosa dee esser composta, ma questa mia idea della materia non è la materia stessa: ora se per *specie* s' intende l' idea nella *specie* non entra la *materia*. Quindi san Tommaso, per torre l' equivoco, e difendere in qualche modo il filosofo al suo tempo sì venerato, disse che la materia che entra a formar parte della specie, non era già questa materia che è il *proprio principio dell' individuo*, ma una *materia in generale* (il che viene a dire, l' idea della materia) « siccome entra nel concetto della specie uomo, carni ed ossa, ma non queste carni e queste ossa che sono i principî di Socrate e di Platone » (*Contra Gent*. II, XCII). Per altro pare che anche Aristotele in altri luoghi vedesse, il principio della *specie* esser l' *universalizzazione* di un individuo (e già ancora il notai), e non l' *astrazione*, come nel libro VIII della *Metafisica*, ove paragona le *specie* a' *numeri*, e dice, che ad ogni unità di che s' accresce il numero, egli di tratto muta specie.

(1) P. I, c. II, art. II.

un modo di sua natural perfezione: perciocchè se n' avesse due, egli costituirebbe due specie, o a due *specie* apparterrebbe.

Or poi a questa *idea* dell' oggetto (che costituisce la ideal perfezione del medesimo) si riducono tutte quell'altre *idee* che rappresentano l' oggetto di qualche difetto accompagnato: perciocchè queste tutte sono quella medesima idea, detratta sola da lei alcuna cosa; il qual mancamento la rende imperfetta.

Laonde, se nella mente di un artefice fosse l'idea perfetta della cosa, non solo con quella potrebbe eseguire un perfetto lavoro, ma ancora tutti i lavori imperfetti, che a quel primo, come cose imperfette alla perfetta, si riducono.

Di che si vede onde nasce la *specie* delle cose: la *specie* è costituita da quell'idea perfettissima, la quale, sebbene tutti gli accidenti della cosa contenga, come quella che essendo tipo di perfezione richiede anche questi e li determina, ricevendo fra tutti, quelli che più le convengano e più perfetti sono, cioè che la perfezione sua esige; tuttavia ell' ha infinito numero d' altre idee a sè soggette, cioè tutte quelle che rappresentano l' oggetto ne' suoi varî stati d' imperfezione; le quali però non formano nuova *specie*, poichè non sono veramente altre *idee*, ma sono pur quella stessa idea perfettissima, come dicevo, meno qualche parte o pregio suo, il che toglie da lei qualche cosa, ma non la muta.

ARTICOLO III.

Sintesi delle idee.

Oltre le facoltà enumerate, noi abbiamo la potenza di dare la nostra attenzione a più idee contemporaneamente, riducendole ad unità mediante qualche relazione fra loro.

Questo è quanto dire che siamo atti a formarci delle *idee complesse.*

CAPITOLO IV.

QUARTO MODO DI SPIEGARE L' ORIGINE DELLE IDEE ACQUISITE IN GENERALE: MEDIANTE UNA CLASSIFICAZIONE SOMMARIA DELLE STESSE IDEE.

ARTICOLO I.

Classificazione delle nostre intellezioni.

Intellezione chiamo ogni atto della mente, che abbia a termine un' idea o parte d' idea, o sola o con altra cosa congiunta.

Or ecco tutte le classi delle nostre intellezioni.

I. Classe. Le *percezioni intellettive.*

II. Classe. Le *idee* propriamente dette.

III. Classe. I *modi delle idee* (1).

La *percezione intellettiva* ho detto essere il giudizio che fo d'una cosa sussistente, il quale genera in me la persuasione della *sussistenza* della cosa; e risulta dai due elementi *giudizio* sulla sussistenza, e *idea* della cosa.

Gioverebbe forse (e così fo io qui) il distinguere i *modi delle idee* dalle *idee*,

(1) Di tutte queste *intellezioni* vi è poi la *memoria*, se si hanno avute in passato, e l' *immaginazione* se si foggiano all' esempio di altre da noi avute ecc. Ma di queste potenze non parliamo, per non render troppo complicato il discorso.

Digitized by Google

e riserbare questo nome d'*idea*, siccome fece Platone (1), alla *specie completa*, dando quello di *modi d' idee* alle *astrazioni* o ai *complessi* d' idee.

Ma comunemente le astrazioni si dicono *idee astratte*, e i complessi d' idee *idee complesse*.

Secondo questa denominazione, le classi delle idee sarebbero tre, cioè 1.° le idee propriamente dette; 2.° le idee astratte, 3.° e le idee complesse.

I fonti di queste tre classi d'idee sono le tre facoltà annoverate, di *universalizzare* che produce le *idee* propriamente dette, di *astrarre* che produce le *idee astratte* , e la *sintesi delle idee* che produce le *idee complesse*.

Le *idee astratte* e le *idee complesse* sono *modi* d'idee anzichè idee, perchè non racchiudono nulla di più che le *idee* stesse propriamente dette; si distinguono solo per la diversa maniera onde l'attenzione della mente nostra le considera: se le considera come stanno appena generale, o come *specie* compite (2), sono le *idee propriamente dette*; se le considera in alcune loro parti, negligentando le altre (astrazioni, analisi), prendono il nome d'*idee astratte*; se le considera legate insieme con altre (sintesi), prendono il nome di *complesse*. Questi nomi indicano tre *modi* della nostra attenzione intellettuale, e tre modi perciò delle idee, oggetto di quella; ma non rigorosamente tre classi d'*idee*.

ARTICOLO II.

Ove giaccia la difficoltà di spiegare le tre classi d'intellezioni enumerate.

Tre operazioni successive fa la mente nostra: 1.° percepisce intellettivamente, 2.° astrae dalla percezione l'idea ; 3.° astrae dalle idee gli astratti propriamente detti; che sono anche i vincoli pe' quali si legano insieme le idee e si fanno le idee complesse (3).

La prima di queste tre operazioni vien fatta mediante l'*universalizzazione*, la

(1) Per confermare la spiegaziono cho io do dello idee di Platono, o dar qualche lnme ad nn punto importaote della storia filosofica antica, mi si permetta d'agginngere uu'osservazione. Si è disputato tanto da' moderni per sapere se i *numeri* di Pittagora lossero nn medesiuo colle *idee* di Platone. Or bastava riflettero che i *numeri* sono idee *astratte*, meotre le *idee* di Platooe sono *idee specifiche*, o non *astratte*, per conoscero che questo duo cose sono fra loro molto lontane. Io vero, l'*idea* (*nos recte* speciem *possumus dicere*, scrive Ciccrone *Accadem*. Lib. I) è per Platooe l'esemplare sol quale sono fatte le cose: ora I puri *numeri* noa possono giammai essero esemplari di cose; como oon può essere usato per osemplare, su cui un artefice foggi una statua od altro lavoro, on puro astratto. Platooo aduoque, sostituendo le *idee* ai *numeri*, perfezionò la dottrina da Pittagora iotraveduta, e, se non altro, certo nell'espressioni; quando oon abbiano già prima fatto il miglioramento i Pittagorici stessi, come può far credero qualche passo di Timeo. E singolare poi che i moderoi scrittori (il Brackero massimamente) ooo abbiano seotita quella differenza, che da Platoae stesso non oscuramente vieo posta. La sentenza platonica così è riferita da quel nobilissimo filosofo toscano di Marsilio Ficino: « Egli (cioè Platone) « vuole avervi un intelligibile primo e un secondo: in quello mette le *idee*, cioè le specie o « mozioni della divina mente, e altre menti, ed anime: io questo i *numeri* e le figure » (Nell'argomento al *Teeteto*, o Vedi il fine del VI dialogo della Repubb.). Ecco pertanto divise le *idee* esemplari da' *numeri*: quelle messe innaozi a questi, poichè qoesti si cavan da quelle per astrazione, e sooo una parte di quelle, como tutti gli astratti sono parti delle *idee*.

(2) Convieon però notarsi, che *appena generale*, le idee delle cose sooo *specie compite* (cioè hanno tutti i costitutivi anche accideotali delle cose), ma non sono *specie perfette*, perocchè le cose stesse cho le produssero ooo sono perfette. A reoderle perfette fa uopo un'altra operaziooo dello spirito, ch'io chiamo *integrazione*.

(3) Le idee complesse si fanno colla *riflessione* dopo le *astratte*. Quando sia spiegata la *riflessione* e le idee *astratte*, non è più difficile intendere come si fanno le idee *complesse*: perciò sopra di queste non mi trattengo.

seconda mediante un' *astrazione che si esercita sulle percezioni*, e la terza mediante un' *astrazione che si esercita sulle idee* già formate.

L'universalizzazione non ha bisogno della facoltà di *riflettere* (1): essa è un' azione diretta e naturale del nostro spirito; è quella stessa che altrove abbiam nominata *sintesi primitiva*, e che consiste in quell' unione fra il complesso delle sensazioni di un corpo e l' idea dell' ente in universale, che si opera in noi per l' unità del soggetto che percepisce le sensazioni ed ha ad uno l' idea dell' ente: sicchè quell' *Io* che vede l' ente, è quegli che riceve le sensazioni: sensazioni e idea dell' ente sono due elementi che, trovandosi in un medesimo soggetto semplicissimo, vengono da sè a trovarsi insieme, e dall' identità, per così dire, del luogo son congiunti e rannodati.

L'*astrazione* all' incontro è un' operazione che appartiene alla facoltà di *riflettere*: perciocchè io non posso astrarre nulla dalla mia percezione, se sopra la mia percezione non mi ripiego; nè posso astrar nulla dalla mia idea, se non mi ritorco sopra di questa.

Ora l' *universalizzazione*, o *sintesi primitiva*, non è deliberata; poichè è fatta, o certo almeno aiutata dalla stessa natura, che ha messo in me un intendimento vigilante, quasi come occhio sbarrato a vedere tutto ciò che egli si fa dinanzi, un intendimento che vede essenzialmente l' ente. E però non è guari difficile a intendere che, date le sensazioni, l' operazione della sintesi primitiva si faccia dall' anima spontaneamente: perciocchè l' anima nostra rispetto a questa operazione è già attiva è già in moto per la sua propria virtù. Non è necessario che io mi occupi nello spiegare come lo spirito si muova dalla sua quiete ove si tratta dell' *universalizzazione*, dimostrata e fermata essendo la prima ed essenziale sua attività; siccome non è necessario ch' io faccia un lungo discorso a dimostrare come il sole illumini un oggetto che gli si presenta, quand' egli è noto il sole essere in un atto continuo di vibrar raggi su tutti gli oggetti d' intorno. Ma ciò che da far mi resta, rispetto all' universalizzazione, si è il descrivere accuratamente come si eseguisca questa operazione, e l' analizzarla in tutte le parti sue: ma quanto al primo moto dello spirito, non ho a cercare altra ragione di lui, perciocchè questo moto è già nella natura spirituale che vede l' ente.

(1) Chiamo riflettere quell' *attitudine che ha l'* intelletto *di ripiegarsi sopra i prodotti delle proprie operazioni*: in questo senso l' *universalizzazione* non ha bisogno di alcuna riflessione: c' è da una parte la *sensazione*, che è un atto diretto del nostro spirito; c' è dall' altra parte la intuizione dell' *essere*, che è un altro atto diretto: c' è in fra essi l' unità del soggetto conscio ad un tempo della sensazione e dell' idea: questa *consapevolezza* è l' universalizzazione quasi bella e fatta. Per altro, se per riflessione s' intendesse un' *attitudine dello* spirito *a ripiegarsi sopra le proprie operazioni*, potrebbe dirsi che c' è una *riflessione* nella sintesi primitiva, o universalizzazione. Perciocchè lo spirito, che per l' unità del sentimento annette alle sensazioni l' idea dell' essere, si ripiega, cioè ritorna sopra le proprio *sensazioni*, sebbene ritorni su questa sua prima operazione con una operazione di altro genere, che in sè è diretta. Potrebbe dunque distinguersi una *riflessione sopra le sensazioni*, ed una *riflessione sopra le idee*. La riflessione sulle sensazioni è un atto *diretto* rispetto all' intelletto, a cui solo appartiene, *riflesso* rispetto allo spirito a cui appartiene ugualmente esso atto, e le sensazioni sopra cui si ripiega. Ciò voglio aver notato per cansare ogni equivoco: per altro io uso la parola *riflessione* generalmente nel secondo significato, cioè intendendo una riflessione non dello spirito, ma dell' intelletto. Nel primo senso è, che conviene intendere la *riflessione* degli Scolastici, quando vi dicono che « l' intelletto conosce gli universali *per quandam reflexionem* » (Vedi la nota pag. 138 del vol. I). Tutto il difetto di questa maniera di esprimersi consiste nell' aver detto l'*intelletto*, in vece di aver detto lo *spirito* umano, che percepisce tanto le sensazioni *singolari* (pel senso) che gli *universali* (per l' intelletto), e che per l' unione che fa di questi due elementi produce a sè una percezione sola, nella quale si dice che conosce tanto i singolari (le sensazioni), per una riflessione sopra di essi, che gli universali, con quell' atto diretto onde vede l' ente. San Tommaso ci mette sulla strada per trovare questa interpretazione del detto scolastico, dove, avverte, che talora s' attribuisce all' *intelletto*, impropriamente parlando, ciò che con proprietà si dovrebbe attribuire allo *spirito* (Ved. *De Verit.* Q. X. art. IX, ad 3).

Digitized by Google

All' incontro l' astrarre, dissi, appartiene alla riflessione; e la riflessione è una facoltà *volontaria*, come vedemmo (1).

Non è dunque la natura che la muove: non è in moto per sè: ma sono io colla volontà mia, che cagiono quel movimento. Qui convien dunque assegnare una ragione sufficiente, per la quale la volontà si tragga a muoversi, cioè a riflettere sulle percezioni e sulle idee, e ad astrarre da quelle queste, e da queste quelle che si dicono idee astratte.

Se non si assegna questa ragione atta a dar moto alla riflessione, non si potrebbe dir mai di avere spiegati gli atti delle facoltà, e dimostrata l' origine delle idee *astratte,* e delle *complesse* altresì che da quelle derivano.

Laonde diam mano ora a far questo: supponendo le *percezioni* già formate in noi: e poi riverremo a queste; e descriveremo il modo onde, mediante l' *universalizzazione* o sintesi primitiva, esse in noi si possan formare.

ARTICOLO III.

Necessità del linguaggio per muovere la nostra intelligenza a formare gli astratti.

La nostra facoltà di ragionare non ha un' energia in sè indipendente dagli stimoli esteriori.

Questo vero ci è somministrato dall' esperienza, e dalla natura della intelligenza umana.

« Se noi fossimo abbandonati puramente a noi stessi, alle nostre forze interne onde « la nostra natura risulta; se da nessuna delle forze che stanno fuori di noi, noi venis« simo tocchi od affetti; giammai noi non potremmo cominciare a muoverci, a fare « il menomo atto di nostra mente, giammai non daremmo un passo, non concepirem« mo un pensiero, ancorchè fossimo conservati dall' Onnipotente migliaia d' anni in « uno stato così isolato dagli esseri tutti. Tutto in perfetta quiete rimarrebbesi in noi; « il più piccolo moto nella nostra mente sarebbe impossibile; ci mancherebbero i mo« venti, ci mancherebbon gli oggetti: una vita priva di moto, simile perciò alla non« esistenza sarebbe la nostra; una vita la cui considerazione è l' oggetto di una pro« fonda filosofia, e una chiave che spiega i più maravigliosi segreti dello studio del« l'uomo » (2).

Vediamo dunque quale stimolo si richieda a ciascuno degli atti principali della ragione. Questi atti sono, secondo ciò che n' abbiam ragionato, 1.° la percezione, 2.° l' idea, 3.° e l' idea astratta. Però cerchiamo onde la ragione sia mossa a ciascuno di questi suoi atti.

§ 1.

Ciò che tira il nostro spirito all' atto del *percepire*, sono gli oggetti sensibili che a lui si presentano.

Perchè il nostro spirito percepisca una cosa, è necessario ch' egli abbia questa cosa d' innanzi, poichè percepirla è un averla innanzi (3).

In tal modo, senza un oggetto presentatogli, l' uomo non può sentire nè pensare:

(1) Art. I, § 1.
(2) *Saggio sui confini dell' umana ragione*, negli *Opusc. Filos.*, Vol. I, facc. 59.
(3) Non come i corpi stanno gli uni alla presenza degli altri, ma come i pensieri sono presenti allo spirito.

Digitized by Google

senza un oggetto, l' uomo rimanesi in quella immobilità prima, che fu or ora descritta, e che forma una delle limitazioni della umana intelligenza.

L' *oggetto* dunque è quello che tira le nostre facoltà nel loro atto: il quale atto termina appunto e si quieta nel suo oggetto.

Ma l' azione dello spirito nostro è dal suo oggetto limitata.

Se l' oggetto è ciò che tira lo spirito nostro intelligente nel suo atto, e se nell' oggetto suo termina e si quieta l' azione del nostro spirito, convien dire che l' esistenza dell' oggetto non dà ragione se non di quella speciale attività dello spirito che al medesimo si riferisce e in quello finisce.

L' oggetto adunque non è atto a spiegare un' attività di altra natura o di maggior grado da quella che nell' oggetto stesso si assolve.

Ora io dico, secondo questi principî, che gli oggetti corporei cadenti sotto i nostri sensi non possono già muover lo spirito all' astrazione, o ad altro atto, ma solo a quello della *percezione*.

E veramente le sensazioni presentano al nostro spirito degli oggetti sensibili nuovi, e questi rendono ragione di una nuova attività, oltre quella innata di veder l'ente; secondo quella sentenza da noi fermata, che « sono gli oggetti quelli che tirano il nostro spirito ne' suoi atti. »

Ma ancora, « gli oggetti limitano e finiscono in sè l' attività dello spirito nostro. »

Dunque quell' attività dello spirito che viene messa in movimento dagli oggetti sensibili, non può eccedere ed uscire di questi. Questi oggetti adunque non rendono ragione di quell' attività, per la quale lo spirito si forma gli astratti; conciossiachè gli astratti sono oggetti insensibili.

E veramente, quando il senso mi presenta un oggetto corporeo, io intendo assai bene come la mia intelligenza possa essere da quello tirata e mossa, e vegga quell'oggetto corporeo. Perciocchè la mia intelligenza essendo naturalmente desta e attiva, basta che le si presenti un essere, perch' ella lo tolga e veda.

Ora, che è questo presentarsi alla intelligenza umana un essere in tal modo, ch' essa il vegga? qual cosa presenta questo essere alla intelligenza? Ciò che presenta quest' essere all' intelligenza, non è, nè può essere altro che il senso originalmente. Noi come esseri sensitivi riceviamo, mediante il senso nostro, l' azione degli oggetti in noi, e quindi, si può dire, gli oggetti stessi (siccome agenti). Di che l' oggetto agente essendo, per la sua operazione, in noi, egli è in luogo atto ad esser veduto: chè non è difficile intendere, come ciò che è in noi, noi lo veggiamo; perciocchè, il dico di nuovo, siamo veggenti, e abbiamo l' occhio aperto dell' intelletto appunto a veder ogni essere, purchè su di noi operi, a vederlo, dico, in quanto egli opera.

Ciò fermato, intendesi che gli oggetti del senso possono trarre lo spirito a sè: noi possiamo dunque gli oggetti sentiti altresì intenderli, senz' altro: perciocchè c' è tutto ciò che si richiede per ispiegare questa operazione della mente nostra; colla quale intellettivamente quegli oggetti si percepiscono cioè 1.° c'è la *facoltà*, l'intelligenza, 2.° ci sono gli *oggetti* a noi presentati, che tirano la nostra intelligenza nel suo atto, in quell' atto che in essi finisce.

Date adunque le sensazioni, senza più, vedesi che l' intelligenza può formarsi le percezioni degli oggetti individuali corporei (1); o sia questi oggetti sentiti da noi non hanno bisogno d' altro, per essere da noi intellettivamente percepiti.

Ora se l' uomo non prende sempre le *immagini corporee* delle cose vedute per le cose sussistenti, se egli nota fra le une e le altre una differenza (qualunque ella sia);

(1) Parliamo di sensazioni esterne: la stessa dottrina si può applicare al sentimento interno dell' *Io*.

Digitized by Google

egli è almeno probabile, che l'uomo possa esser mosso da queste *immagini* a formarsi delle *idee* pure, spoglie della *persuasione* dell'attual presenza e sussistenza degli oggetti: di che, come le *sensazioni* occasionano le *percezioni intellettuali*, così le *immagini* più tenui occasionano le *idee* degli oggetti corporei, prive della persuasione e del giudizio sulla sussistenza di questi; e perciò tale specie di *astrazione*, che divide le *idee* dalle percezioni, sembra che possa aver la sua ragion sufficiente nei *fantasmi*, o *immagini corporee*, come nelle *sensazioni* hanno la ragione sufficiente le *percezioni* nostre de' corpi.

OSSERVAZIONI

Sui limiti dello sviluppo a cui potrebber giungere degli uomini fuori della società, che non avessero altri stimoli moventi la loro ragione, fuor solo le sensazioni e le immagini corporee.

Al *senso* risponde la *fantasia*; all'uno ed all'altra l'*istinto* (1); alle *sensazioni* e a' *fantasmi* le *percezioni intellettive* e le *idee* individuali (2).

Quindi, supponendo dati all'uomo gli *oggetti* della natura percepiti dal senso, quegli *oggetti* sono una ragione sufficiente 1.° di tutta quella *attività* che si spiega nell'uomo coll'atto del *sentire* e dell'*immaginare corporeo*, 2.° di quella che si manifesta in esso mediante le leggi dell'*istinto animale* che a quelle due facoltà risponde, 3.° finalmente di quella *attività* che consiste nel formarsi le *percezioni* e le *idee* delle cose corporee.

Ora si consideri la natura e la limitazione di questa terza specie di attività che si sviluppa nello spirito: dico l'attività di formarsi le percezioni intellettive, o anche le idee individuali delle cose materiali.

Le *percezioni intellettive*, e le *idee* delle cose materiali sono tali, che seguono e sono congiunte indivisibilmente colla cosa *sentita*, o *immaginata* (complesso di sensazioni o immagini).

Colla *percezione intellettiva* si giudica bensì che la cosa sentita *sussiste*: ma non si va più in là: tutto termina nell'oggetto particolare da noi sentito: fuori di quello non si può ire una sola linea.

Quindi la *percezione intellettiva* è un'idea accoppiata colla *sensazione* della cosa: *idea* e *sensazione* in tal modo sono una coppia di passioni dello spirito, obbligate a seguirsi l'una all'altra, perchè legate indivisibilmente insieme, e a muoversi di concordia, quasi direi come i due occhi della fronte, o meglio, come un cavallo generoso impedito nel suo moto da un bue col quale è aggiogato, e al passo del quale dev'egli ubbidire.

L'*idea* dunque legata colla *sensazione* non può ir lontana una linea da questa: e perciò con tal genere d'idee gli uomini non possono uscire da quella sfera di movimenti ed azioni, che la bestia, condotta dal solo senso e dal solo istinto, farebbe. Quindi, ove si sono trovati degli uomini perduti nelle selve fino dalla loro infanzia, privati del consorzio degli altri uomini e dell'aiuto della favella, e dalle sole sensazioni naturali stimolati, essi non hanno dato alcun buono indizio di sè; ma bensì mo-

(1) Le ricerche da me fatte sulle facoltà dello spirito umano mi hanno condotto ad osservare una legge singolare in esse, ed è questa, che « ad ogni facoltà passiva ne corrisponde un'altra attiva: » sicchè vanno abbinate. Il *senso* è una facoltà passiva; la facoltà attiva che al senso risponde è l'*istinto*.

(2) Idee *individuali* chiamo quelle che rappresentano un individuo completo; sebbene l'*idea* non sia mai cosa concreta, perch'ella è un puro tipo nella mente, dal quale si possono ritrarre quanti individui uguali si vogliano: purchè non manchi la forza di metterli in essere, l'esemplare c'è.

Digitized by Google

strarono evidentemente, non essersi potuti sollevare un po' su dalle sensibili cose, e partire dalla vita animalesca; ma, guidati da' movimenti dell' istinto (eziandiochè vogliam dire accompagnato fosse da ragione, ma da ragione pedissequa dell' istinto, e che non progrediva una linea innanzi a lui, anzi più tosto il seguiva), non vennero mai alla condizione del vivere veracemente umano, che i nati e cresciuti nella società sogliono usare.

E veramente così trovar si dovea, secondo quella sentenza di sopra da noi fermata, che « l'azione dello spirito nostro è dal suo oggetto terminata.

Fino adunque che l'oggetto dello spirito non sono che cose corporee e individue, egli non può metter fuori altra attività che quello che in queste termina e si compisce: egli non può dunque pensare che cose *corporee, individue*; nè aver le percezioni od idee che di queste sole, della sussistenza delle quali ha ben auco le sensazioni. Tali idee pertanto sono sempre colle sensazioni od immagini congiogate; nè disgiunger si possono da quelle o da queste.

Lo spirito adunque per tali idee non può andarsi troppo più oltre di quello a che le sensazioni sole e gl' istinti da sè il condurrebbero.

§ 2.

Le immagini corporee sono ragione sufficiente di quell' attività onde lo spirito si forma le *idee* divise dalle percezioni.

L' *astrazione* si fa sopra ciò che è già nella nostra intelligenza, ed è di due maniere.

La prima (se pure si vuol chiamar astrazione) è quella che si esercita sulle nostre *percezioni*, onde si segregano le *idee*.

La seconda è quella che si esercita sulle *idee*, e con questa si formano le *idee astratte*.

Sì l' una che l' altra *astrazione* può esser fatta dalla *riflessione;* ma per la seconda la riflessione è indispensabile.

L' astrazione che si esercita sopra le *percezioni* nostre consiste nel *riflettere* sopra di quelle, nell' affissarsi coll' attenzione nella sola *apprensione* della cosa (idea), lasciando da parte il *giudizio* onde giudichiamo della sussistenza della medesima.

L' astrazione che si esercita sopra le *idee* consiste nel *riflettere* sopra di quelle, e affissarsi coll' attenzione sopra una parte di ciò che coll' idea si pensa, sia questa parte qualche cosa di essenziale, o qualche cosa di accidentale dell' ente pensato in quella idea.

Nella prima maniera di astrazione l' idea della cosa rimane intera, rappresenta un oggetto ancora con tutte sue parti; non manca che la *persuasione* della sussistenza del medesimo.

Ora questa *persuasione* della sussistenza della cosa si può staccare non solo per opera della riflessione, ma ancora naturalmente, mediante le *immagini corporee* che restano in noi, e si suscitano secondo certe leggi animali nella nostra sensitività interna; poichè esse non sono sempre così vive, così complete, così coerenti e ferme, che l' uomo non possa conoscerle siccome cosa diversa dagli oggetti presenti e impellenti attualmente i sensi.

Digitized by Google

§ 3.

Il linguaggio è una ragione sufficiente di quell' attività onde il nostro spirito si forma le idee astratte.

Or noi dobbiam vedere come la ragione si muova anche a formarsi gli astratti. Se le *sensazioni* e le *immagini* non valgono punto a muoverla a tale operazione, quale altro stimolo sarà che la riduce a questo più ampio suo sviluppo, nel quale ella giunge agli astratti?

In prima, a fine di rimuovere ogni opposizione che far si potesse, deesi osservare che « l' atto naturale dello spirito intelligente, onde questo s' affissa nell' ente, non può in alcun modo dar moto alla mente e spingerla ad occuparsi delle astrazioni. »

Vero è che lo spirito intelligente ha un *oggetto* sempre presente, connaturale, ed essenziale a lui; il quale è l' *essere*.

Vero è per conseguente, che questo oggetto tien lo spirito nostro in un *atto primo*, costituendo così l' umana intelligenza.

Ma poichè l' attività dello spirito nostro non esce dal suo oggetto, sicchè l' oggetto è quello che determina e limita la sua attività, la quale nell' oggetto stesso, e non punto fuori del medesimo, finisce e riposa; quindi l' oggetto naturale di che parliamo, cioè l' *ente in universale*, non ispiega altra attività dello spirito, che quella che si termina in esso ed ivi si quieta.

L' attività dunque primitiva del nostro spirito, terminata nell' ente in universale, è un atto immobile, cioè che non si muove punto accidentalmente, non si muove fuori dell' ente a far la menoma cosa: è una visione ferma, uniforme, continua, e nulla più: quest' atto immobile, immanente e diretto, non è adunque atto a spiegare quell' attività colla quale lo spirito s' applica ancora, oltre all' ente in universale e indeterminato, e degli enti particolari, e a' de' modi (astratti) di questi.

Onde riman dunque che sia mossa la ragion nostra ad astrarre?

Dal linguaggio: veggiamolo.

Un' *idea astratta* non è che una *parte* di un' *idea*.

Per ispiegare adunque quell' attività colla quale il nostro spirito si forma le *idee astratte*, bisogna additare cotal ragione, per la quale lo spirito nostro sia mosso a torre e sospendere la sua attenzione dal tutto della idea, e deliberatamente la limiti e concentri in una parte sola della detta idea, escludendo a dirittura le altre parti. Quest' attività, colla quale lo spirito nostro presceglie da una sua idea un qualche elemento della medesima, e lo considera a parte, ha bisogno di una ragione, cioè di una causa, dalla quale esso spirito sia mosso e condotto.

Pigliamo in esempio l' idea astratta di *umanità*.

Il mio *senso* non mi fa percepire che *uomini*; l' *umanità* questa nozion generale, priva di tutti gli accidenti degli uomini singoli, mai non cade sotto i miei sensi. Dalla *percezione sensitiva* sarà bensì tirata l' intelligenza mia, e così nascerà in me la *percezione intellettiva* di quegli uomini individuali.

Di più, mi rimarranno in mente le *immagini* di questi uomini più languide, le quali a quando a quando per accidente d' altre sensazioni affini o per un movimento interno delle parti nervee si risusciteranno in me più o meno vivacemente. Da queste immagini sarà tirata di nuovo la mia intelligenza, ed essa si formerà l' *idea* di quegli uomini particolari come possibili: qui tutto al più finiscono come in termine loro le azioni della mente.

Ma l' idea di *umanità?* Ella è altro da tutto questo: ella non è sensazione, ella non può essere immagine corporea: ella non rappresenta un oggetto sussistente, che possa tirare a sè la mente nostra e di sè occuparla. Com' ella dunque nascerà in noi?

La legge che abbiam trovata e stabilita circa le cagioni onde nascono i movi-

menti dello spirito, fu la segnente: « Ciò che tira il nostro spirito all'atto del percepire, sono gli oggetti che a lui si presentano. » Or si può presentare l' *umanità* in persona, per così dire, che non esiste punto? che non è un oggetto reale?

Qui entra la necessità di un *segno* vicario dell' oggetto: l' umanità non è fuori della mente; non può dunque tirare a sè la mente se non in un suo *segno*, il quale sia al di fuori della mente, e tenga luogo di quella idea, facendola in certo modo sussistere, ed operare sull' attenzione della mente. È dunque impossibile che la mente sia tratta a pensare le *idee astratte*, i cui oggetti non sono, prima ch' ella stessa gli abbia concepiti, senza de' segni al di fuori che tengano le veci di quegli oggetti, e li rappresentino alla mente: ed ecco qual sia il modo, onde i *segni* possono avere idoneità a tant' uffizio.

I *segni convenzionali* esprimono checchè un tacito od espresso consentimento loro aggiunge. Essi dunque sono idonei a significare egualmente un oggetto che sussiste tutto intero; come una pura sensazione, una immagine, una idea completa, e ancora una parte d' idea, una sola qualità comune di più oggetti isolata da essi, sebbene questa qualità isolata e precisa da essi non sussista fuor della mente, e solo nella mente esser possa. Ora, se a tutto ciò valgono i vocaboli, come nel fatto si veggon valere, egli è evidente che per quella stessa maniera ond' essi traggono la nostra attenzione alle cose sussistenti, ove significano ed esprimono queste, così varranno altresì a tirar l'attenzione ad ogni altro loro significato: e perciò quando essi saranno ordinati a significare idee astratte, varranno a muovere l' attenzione nostra agli astratti, sì fattamente che questa attenzione, diretta da que' vocaboli, si limiti e concentri in quelle sole qualità astratte che sono il significato del vocabolo, e non vada oltre: conciossiachè ella vuole intendere ciò che il vocabolo le dice, e nulla più.

Avvertasi, che qui non è mio intendimento d' investigare se il linguaggio sia d' origine divina od umana; avvegnachè da quanto fin qui ho ragionato la cosa manifestamente apparisca (1). Io piglio il linguaggio come nella società, nella quale nasciamo, ci viene trasmesso: e da questo fatto movendo, affermo, che un sì fatto mezzo è idoneo ad eccitare l' attenzione del fanciulletto, ne' cui orecchi fino da' primi istanti del vivere suonan le voci de' genitori e dei famigliari che lo circondano, a trovare il significato di tutti quei suoni, e, in fra i varî significati, a trovare anche le idee di qualità separate o relazioni delle cose, che vengon pure continuamente da quelle voci nominate ed espresse.

Nè parimente è qui mio intendimento descriver minutamente il fatto che adduco, e mostrare com' egli avvenga, che il *linguaggio naturale* sia la prima chiave al fanciullo, e il mediatore, per così dire, all' intelligenza del *linguaggio artificiale e convenzionale*; perciocchè è sufficiente al mio uopo starmene al puro fatto, il quale negare non mi si può. Conciossiachè il fatto della giornaliera esperienza dimostra manifestamente, che i fanciulletti prima intendono i vocaboli che esprimono le cose sussistenti e reali, ed appartengono a' lor bisogni, istinti, affetti; ma che dopo pervengono a intendere anche il linguaggio tutto perfettamente, e a parlarlo altresì. Il che

(1) È impossibile inventare il linguaggio da una mente umana che non possegga delle *idee astratte*; perciocchè nessuno può mai dare un *segno* ad idee che non ha. Quindi è vera e bella la sentenza di Rousseau, che « non si poteva inventare il linguaggio senza il linguaggio; » se non che conveniva restringerla entro i confini di quella parte di linguaggio, che le idee astratte riguarda, la quale è la più nobile e formale parte delle lingue. Non essendo stata fatta questa divisione, Rousseau potè intravedere una verità rilevantissima, ma non dimostrarla; nè a me è noto che alcuno n' abbia, dopo di lui (nè pure il sig. Bonald), data una rigorosa dimostrazione. Ma restringendo la proposizione di Rousseau alle idee, e vocaboli astratti, io credo che mi sia riuscito di dare quella dimostrazione rigorosa che può tor via ogni dubbio dalla questione; ed il lettore può ben da sè ravvisarla e comprenderla ne' principî che espongo in questo articolo sul linguaggio, e da ciò che ho scritto nel *Saggio sui confini dell' umana ragione* (*Opusc. Fil.* vol. 1, facc. 62 e seg.).

Google

non lascia dubbio sull'attitudine del linguaggio a chiamare l'attenzione dell'uomo nelle idee astratte, ciò che equivale a un formarsele: conciossiachè in ogni linguaggio, in ogni ragionamento, in ogni giudizio, la più nobile e importante parte è formata dalle astrazioni.

Se dunque il linguaggio è atto a questo, e a questo giovar non possono nè le sensazioni, nè le immagini, nè la sola idea dell'ente; forz'è il dire, che lo sviluppo del giovinetto onde alle *astrazioni* perviene, tutto all'aiuto del linguaggio si dee attribuire e concedere: nè diversamente dover essere, dimostrano, come dicevo, gli esempî de' bambini perduti, e trovati poi uomini adulti senza linguaggio carponi nelle foreste, i quali nè pure un minimo indizio diedero mai nè d'avere nella loro mente delle astrazioni concepite, nè di essersi una linea sola sollevati di sopra gli oggetti materiali e individuali, ai quali giungono anche i bruti co' sensi.

OSSERVAZIONE I.

Sopra un' obbiezione che si può fare alle cose dette, cavata dalla libertà umana.

Si risponderà, che è nell'uomo un'attività libera, per la quale egli è signore di sue potenze, e può dirigere la sua attenzione, ove il voglia, sia sul tutto dell'idee, sia sulle parti, cioè sulle qualità comuni; e per questa intrinseca attività, colla quale egli deliberatamente contiene l'attenzione dal tutto dell'idea, e l'applica a mirare in una sola parte, in una sola qualità comune, egli può formarsi le idee astratte, senza bisogno di ricorrere ai *segni* che determinino e fissino queste qualità e parti, dal tutto rimovendole e segregandole.

Questa obbiezione si scioglie con un'attenta osservazione sulle leggi o condizioni secondo le quali la nostra libera attività si adopera.

E primieramente, certo io confesso che vi hanno due modi nei quali l'umana attività viene condotta al suo movimento: il primo è *instintivo* (1) e spontaneo, il secondo *volontario* e riflesso.

L'*istintivo* è quello di che abbiamo parlato sin qui; questo è tirato quasi direi fisicamente e necessariamente dall'oggetto suo: la *impressione* dell'oggetto trae la facoltà del senso a sentire, e la sensazione muove la fantasia; questo è l'*istinto sensitivo*. Havvi oltracciò l'*istinto intellettivo* (2), il quale dall'oggetto della sensazione è naturalmente tirato alla vista o *percezione* dell'oggetto corporeo; e dal *fantasma* è pur tratto all'*idea*, colla quale vede l'oggetto intellettivamente, senza che vi congiunga persuasione di sua sussistenza. Un istinto altresì porta l'uomo, io lo concedo, ad esprimere fuori ciò che dentro egli sente ed intende, con movimenti e gesti, e con suoni ancora; e in tal modo questo istinto in quanto è sensitivo sarà il generatore delle voci inarticolate e delle interiezioni, espressioni del senso; e in quanto è intellettivo proferirà alcune parole articolate, segni delle percezioni e delle idee dell'intelletto suo; ma tali istinti però non porteranno mai l'uomo ad esprimere ciò che egli coll'intelletto an-

(1) Io non posso trattenermi qui a parlare sull'esistenza, sulla natura, e sulle specie diverse degl'istinti. Ben so che cosa fu scritto contro di essi. Io qui li suppongo, e parlo secondo quelle opinioni che io ho abbracciate, dopo un esame diligente e maturo, quant'io ne fui capace, dell'argomento: chè troppo a lungo mi menerebbe l'entrar di proposito in questa materia non necessaria al mio scopo. Il lettore perciò supplisca egli, ove gli nascano dubbi, col suo intendimento: perocchè ove io volessi tutte le cose dire distesamente, forse a lui non basterebbe il tempo di leggere, nè a me quello di scrivere.

(2) Alla facoltà passiva dell'ente (intelletto) corrisponde la facoltà attiva dell'*istinto intellettivo*. La parola *spontaneità*, che più propriamente significa l'intellettivo, talora si usa a significare ogni maniera d'istinto, ogni principio di movimento spontaneo.

cora non concepisce, quali sono le astrazioni. Fin qui dunque va l' *istinto sensitivo* ed *intellettivo*, ma non più oltre. Può ora proseguir l'opera degl' istinti la libera *volontà* da sè medesima? Questo è ciò che mi si oppone: e veggiamolo.

La *volontà libera* è condizionata a questa legge, di avere un fine, una ragione sufficiente de' suoi atti.

La volontà intelligente e libera non può dunque fare il menomo suo atto e movimento, s' ella non si propone di ottener con questo uno scopo: senza di ciò ella è inattiva, immobile.

Ora, perchè io deliberatamente muova la mia intelligenza a questo, di restringersi a mirare in una qualità comune a molti oggetti, trascurando tutte l'altre, debbo avere un fine; e qual potrà essere? il desiderio di produrmi appunto in tal modo delle *idee astratte*.

Ma posso io proporre di formare a me stesso delle *idee astratte*, se io non ho ancora nessuna *idea astratta* in me stesso? e se, non conoscendone veruna, io non veggo nè a che ella mi potesse giovare, nè che pregio per me s' avesse? Certo no; conciossiachè nessuno si può prefiggere uno scopo che non conosce, e del quale non vede nessun vantaggio, nessun bisogno.

Manca dunque la *condizione* necessaria per la quale la mia libera volontà possa muovere sè medesima al trovamento delle idee astratte: manca la cognizione del *fine*, ragione sufficiente, pel quale solo io mi muovo; la cognizione di un *bene* che io posso cavare da questo fine, che solo mi può interessare e scuotere a fare liberamente l'operazione di che parliamo.

La libera mia volontà adunque non può muovere e dirigere la mia intelligenza alle *concezioni astratte*, senza possedere già prima delle concezioni astratte.

Ella non può *muoverla* all' idea astratta, perchè non conosce nessuna idea astratta; secondo l' assioma, che *voluntas non fertur in incognitum*; non ha dunque un *movente*: non può *dirigerla*, perchè non ha una nozione dell' oggetto che si propone, la qual sia *regola* secondo la quale guidarla.

Se dunque, acciocchè la libera volontà nostra si formi le idee astratte, ha bisogno di averne già prima alcuna formata; è a conchiudersi, impossibile cosa essere a spiegare la formazione di queste colla sola attività libera dell' uomo senza il linguaggio.

OSSERVAZIONE II.

Sullo sviluppo a cui giungono gli uomini mediante la società ed il linguaggio, e come questo sia necessario perchè noi ci facciamo arbitri delle nostre potenze.

Ma di più, non solo la nostra libera attività non può muoversi alla formazione delle idee astratte, senza posseder prima alcuna di queste idee; ma oltracciò le *idee astratte* sono sempre necessarie alla nostra volontà, perch' ella possa muovere deliberatamente le altre potenze.

In vero, la volontà non delibera di muovere le sue potenze, per esempio l' attenzione intellettiva, se non per un *fine* ch' ella conosce e che giudica *buono*.

Ora un *fine conosciuto* suppone sempre qualche astrazione, cioè una *relazione* col suo mezzo, la quale è di sua natura un' idea astratta.

Di più, in qual maniera posso io trasportare deliberatamente la mia attenzione da una all' altra idea, se non mediante una *relazione* che leghi insieme (in qualsiasi modo) queste idee sulle quali io trasporto successivamente la mia attenzione? Ora ogni *relazione* fra due cose o idee è un astratto, cioè non è nè l' una idea nè l' altra, ma un particolar nesso che hanno ambedue colla mia mente che le percepisce: ogni *relazione* è dunque un' *astrazione*.

Poniamo che io deliberi di fare un viaggio in luogo di bagni, per cagion di sa-

lute. Io penso in questa deliberazione astrattamente l'*attitudine* di quell'acque minerali a sanarmi del mio male; penso a' *mezzi* di fare il viaggio, ecc.: quest'*attitudine* e questi *mezzi* sono tutte idee astratte.

Poniamo che io mi raccolga a passare in revista col mio pensiero tutte le cognizioni nuove da me acquistate nella conversazion tenuta con un uomo dotto. Tutta quella serie di cognizioni come stanno legate insieme? come formano una serie a parte? com'è ch'io so distinguerle da tutte l'altre, e riguardarle siccome una classe di cose da sè? Mediante un'idea astratta, cioè la *relazione* comune a tutte quelle cognizioni dell'essermi venute pe' ragionamenti tenuti con quel valent'uomo. E per questa qualità o relazione comune, che io trasporto il mio pensiero dall'una all'altra, e percorro tutta quella serie senza passar oltre.

Se io mi muovo a pensare, e delibero di occuparmi di questo o di quell'altro argomento, fra tanti che potrebbero trattenere ed esercitare in presente la mia intelligenza; ciò faccio per un fine, per una ragione, per un'idea in somma legata con quell'argomento: e questo *legame* è un astratto.

Senza gli *astratti* adunque io non posso far uso della mia libera volontà: non posso dirigere l'intelligenza più tosto sopra un argomento che sopra un altro. Gli *astratti* legano insieme le idee mie particolari, e forman la via per la quale io passo dall'una all'altra. Senza gli astratti le idee individuali sarebber divise e slegate interamente fra loro: la mia attenzione finirebbe in ciascuna di esse: non potrebbe ripiegarsi su loro, nè considerarne molte collettivamente con uno sguardo generale: non si darebbe raziocinio: tutta l'operazione dell'intelletto finirebbe lì appunto, dove lo stesso senso finisce. Tanta e tale è l'importanza delle astrazioni!

Or poi noi vedemmo, che gli astratti non si hanno se non coll'aiuto della lingua che noi riceviamo dalla società degli altri uomini.

È dunque vera e irrepugnabile la proposizione che io toglieva a dimostrare, che « il linguaggio è necessario perchè noi ci facciamo arbitri delle nostre potenze, » e che a questo immenso benefizio che riceviamo dalla società de' nostri simili son dovuti tutti i grandi progressi dell'umanità.

ARTICOLO IV.

Spiegazione della percezione intellettiva.

§ 1.

Noi non abbiamo altra percezione intellettiva, che di noi stessi e de' corpi.

Nello stato ove la natura ci pone nascendo quaggiù, noi non abbiamo altra percezione intellettiva, che di noi stessi e de' corpi.

In vero noi non possiamo *percepire* (1) *la sussistenza* di un essere, se quest'essere non opera in noi, e se noi non sentiamo la sua azione.

Il *sentimento* adunque è necessario alla percezione intellettiva di un oggetto sussistente.

Or noi non abbiamo che 1.° il *sentimento* di noi stessi, 2.° e il *sentimento* o le sensazioni esterne de' corpi.

Dunque solo di noi (2) e de' corpi possiamo avere *percezione intellettiva*.

(1) Possiamo bensì avere la *credenza* e la persuasione della sussistenza d'altri esseri, che non si dee confondere colla *percezione*, la quale si fa immediatamente pe' sensi esterni od interni.

(2) Sono alcuni luoghi in s. Tommaso, da' quali potrebbe sembrare che la *materia* delle nostre cognizioni venisse somministrata da' soli sensi esteriori, e non anco dal sentimento interno dell'*Io*. Mettendo però insieme tutte le diverse riflessioni che fa su di ciò l'Aquinate, parmi che liquidamente

§ 2.

Che si richiede a spiegare la percezione.

Dove avremo spiegato l' una di queste due specie di percezione, l' altra rimane pure spiegata con un ragionamento simile al primo.

Ponendo dunque mano a spiegar quella de' corpi, riassumiamo innanzi tratto il fatto.

1.° Noi siamo affetti dalle *sensazioni*; 2.° tosto diciamo a noi stessi: esiste un qualche cosa (*giudizio*); 3.° questo qualche cosa è determinato dalla natura dell' affezione in noi prodotta (*idea de' corpi*).

apparisca esser sua mente, che la materia delle cognizioni nostre venga da due fonti, cioè 1.° dalle sensazioni esterne, e 2.° dal sentimento interno dell'anima stessa. Che l'anima abbia un sentimento, o più tosto ch'ella stessa sia questo sentimento sostanziale, quindi ch'ella somministri all'intelletto una *materia* di cognizione che i sensi corporei in nessun modo dar gli possono, è chiaramente insegnato da S. Agostino là dove dice: «La mente conosce sè stessa, per sè stessa poichè ella è incorporea» (*De Trin.* Lib. IX, c. III). Contro a questa dottrina però stava una sentenza del Filosofo, che le scuole avean prescelto per loro stella (dove non fosse opposto alla fede cristiana), la qual diceva che «l'intelletto niente intende senza fantasma corporeo» (Lib. III *De Anima*, com. XXX). Al sottilissimo ingegno di s. Tommaso parve che sotto un rispetto fosse vero ciò che insegnava il gran vescovo d'Ippona, e sotto un altro ciò che la sentenza aristotelica conteneva: ed egli s'ingegnò di conciliare insieme le due dottrine; e il fece in questo modo.

Primieramente stabilì, che da' fantasmi non si potea trarre nessuna *specie* la quale fosse una similitudine dell' anima; e perciò, che da' fantasmi corporei non si potea astrarre nessuna idea dell' anima nostra, la quale è interamente diversa dalla corporea natura: *Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo* (*De verit.* Q. X. VIII).

Di poi considerò seco medesimo, che a trovare il modo onde noi conosciamo la natura dell' anima, non ci dovea esser via migliore, che l' esaminare come i ragionamenti de' filosofi sulle diverse proprietà dell'anima procedessero. I filosofi che meditarono sulla natura dell'anima, egli osserva, tolsero ad esaminar prima gli atti di lei, e massimamente le idee. «Da ciò, così egli, che l'anima «umana conosce le nature universali delle cose, s' accorsero che la *specie* (idea) colla quale l' uomo «intende è immateriale. Dall' esser poi la specie intelligibile immateriale, compresero che l' intellet«to dovea esser cosa indipendente dalla materia, e di qui progredirono innanzi a conoscere l'altre «proprietà dell'intellettiva potenza» (Ivi). Or da questa osservazione conchiude il santo Dottore, che le *specie* (idee) astratte dalle cose materiali furono necessarie a' filosofi per conoscere la natura dell'anima, non già perchè somministrar ne potessero la simiglianza, *sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua hujusmodi species recipitur* (Ivi). Sicchè non erano i fantasmi sensibili che davano la notizia dell'anima, ma la *specie* formata in noi dall' intelletto agente (come vedemmo). Essa, d' una natura interamente diversa dai fantasmi, diede un principio, dal quale movendo trovar si potè la natura dell'anima.

Oltracciò, questa era la cognizione *scientifica* sull' anima, quella cognizione che poteva esser ridotta in *definizione*. Ora, oltre questa, v' ha una cognizione sull' anima *naturale*, la quale, se non si vuol degnare del nome di cognizione, certo merita quello di *percezione*. E non è egli ciascun di noi conscio di percepire sè medesimo col suo interior sentimento, cui esprime colla parola *Io*, sentimento di che non si trova la più piccola traccia nelle proprietà corporee dell' estensione ecc., che son tutte oggettive, mentre l'*Io* è una percezione essenzialmente soggettiva? Non mi sembra già che sia sfuggita questa specie di cognizione a s. Tommaso; ma per ben intendere la sua mente conviene prima mettersi innanzi le espressioni ch' egli adopera a significare le due specie di cognizione di che io parlo, la *scientifica* e la *volgare*, quella fondata su de' sottili ragionamenti, e questa sopra una percezione immediata.

San Tommaso dunque osserva, che non si può propriamente dire di conoscere la *natura* di una cosa, se non si conosce la sua differenza specifica o generica, mediante la quale si può formare una proposizione che contiene la definizione della cosa (*cum* (*res*) *speciali aut generali cognitione definitur*). La sola cognizione scientifica è dunque quella chè fa conoscere la *natura* dell'anima.

Ma la cognizione che io direi *volgare* o naturale, così la descrive s. Tommaso: «quella onde l'anima si conosce individualmente» (cioè *quantum ad id quod est ei proprium*). Questa specie di cognizione corrisponde a capello con ciò che io dico anco *percezione dell' anima nostra*: conciossiachè questa percezione dell'anima si fa pur la prima volta che noi abbiamo internamente detto: NOI SIAMO; e si compone 1.° del sentimento dell' *Io* (materia), 2.° e dell'idea dell'essere in universale (forma), senza più; cioè senza conoscere espressamente differenze ch' ella s' abbia con altre cose, nè

Di questo avvenimento or non si tratta di spiegare la *sensazione* (prima parte): da essa partiamo siccome da un fatto semplice e primigenio nel presente trattato.

Non si tratta nè pure di spiegare la natura dell' *idea* de' corpi (terza parte), cioè il *modo* onde quel qualche cosa, che giudichiamo esistente, venga limitato e determinato dalle sensazioni. Questo è ciò che tenteremo di fare in altro capitolo, dove piglieremo appunto l' idea de' corpi, tale quale noi l' abbiamo, in esame.

Ciò che dobbiamo fare qui si è dunque questo solo, di dare una spiegazione sufficiente di quel giudizio col quale diciamo, in conseguenza delle sensazioni, « esiste un qualche cosa diverso da noi: » giudizio che genera la *percezione* de' corpi, cioè la persuasione della loro attuale e particolare esistenza (sussistenza).

aver fatto paragone di essa con altri oggetti. Ora questa maniera di cognizione secondo s. Tommaso non è tale, che si possa dire di conoscere per essa l'*essenza* dell' anima, ma piuttosto la sola *esistenza* (*per hanc cognitionem cognoscitur an est anima*; — *per aliam vero* — *scitur quid est anima*).

Prima di proceder oltre, mi si conceda di fare una osservazione sopra questa maniera di denominare la *percezione* chiamandola *cognitio qua cognoscitur an est anima*. L'Aquinate medesimo si fa questa obbiezione: « Non si può sapere di qualche cosa, s'ella sia, quando non si sappia prima, « che sia. » (*De Verit*. Q. X, art. XII). Alla quale obbiezione egli risponde così: « Perchè si conosca che una cosa sia, non è necessario che si sappia di lei che cosa sia per *definizione* (cioè che se « n'abbia una cognizione scientifica), ma sì che cosa venga significato pel nome: » il che viene a un dire, che s' abbia di lei quella cognizione che hanno i volgari delle cose, quando co' loro nomi le chiamano: la quale, io dico (nel caso nostro), riducesi ad una *percezione* della cosa in totale, senza averla paragonata con altre cose, nè avvertite di lei le differenze necessarie per comporre una perfetta definizione. L'intendimento che io ho nel fare questa osservazione si è di chiamare il lettore a riflettere, che la cognizione di s. Tommaso, *qua scitur aliquid esse*, non esprime la pura *esistenza* della cosa; perciocchè ella non si potrebbe avere senza qualche altra notizia della cosa, che la segnasse fuor di tutte, giacchè con tutte quell'altre che esistono essa ha l'esistenza comune.

Ora, ciò premesso, ecco quali sono le dottrine dell'Angelico, e quanto colle mie consentanee, su quella cognizione che io chiamo *percezione* o *cognizione naturale* e volgare, ed egli chiama cognizione *qua cognoscitur an est anima*.

Egli stabilisce, sulla dottrina di s. Agostino, che « l'essenza dell'anima sta sempre presente al « nostro intelletto » (*ipsa ejus essentia intellectui nostro est praesens*). Or dunque che si richiede perchè il nostro intelletto la percepisca? Null'altro, se non ch' egli faccia l'atto necessario per percepirla: di che conchiude, che *anima per essentiam suam se videt, id est hoc ex ipso quod essentia sua est sibi praesens, est* potens exire *in actum cognitionis sui ipsius* (*De Verit.*) X, VIII) ; e fa la similitudine di tal cognizione, colle cognizioni che conserviamo nella memoria: *sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui* (Ivi). E perciò questa cognizione che ha l'anima di sè stessa immediatamente, senza fantasmi, egli la chiama *abituale*.

Ma perchè (così prosegue s. Tommaso a ragionare) l' intelletto esca in un' *attual* cognizione dell'anima, ci dee essere qualche ragion sufficiente di ciò; e questa non può essere data che dagli atti dell'anima stessa: « Quindi io dico (sono sue parole), che, rispetto a quell' attual cognizione, « onde alcuno considera di avere in atto l'anima sua, l'anima non si conosce che per gli atti suoi. « Conciossiachè altri percepisce di aver l'anima, e di vivere, o d' essere, in questo, che s' avvede di « sentire, e d'intendere, e d'esercitare altre tali operazioni della vita » (Ivi). Nel che non si può menomamente dissentire.

Chiuderò con una osservazione. Rinnovasi in prima la cognizione riflessa di noi stessi, e rammentisi, che qui si parla della cognizione diretta, immediata, della percezione in una parola di NOI; chè l' anima nostro non è poi altro che questo NOI: e poi si rifletta quanto segue:

Certo è che noi non possiamo percepire intellettivamente noi stessi, se non per gli atti nostri. Ma badisi: v'hanno in noi degli *atti* essenziali, quali sono 1.° il sentimento, 2.° l'atto dell'intelletto agente (col quale percepiam l' essere), atto che è ammesso anco da s. Tommaso e dal filosofo di Stagira. Egli non sarebbe dunque impossibile che noi avessimo l'attuale percezione di noi stessi anche ne' primi istanti di nostra esistenza, quando qualche cosa vi avesse che dirigesse su di noi la nostra attenzione: ma fino a che un tale stimolo ci manca, nulla più abbiamo che il potere di acquistar questa cognizione, *est potens* (*anima*) *exire in actum cognitionis sui ipsius*.

§ 3.

Spiegazione del giudizio che genera in noi la percezione de' corpi.

Per riuscire a questo, richiamiamo le cose dette.

Noi abbiamo innata l'idea dell'ente in universale: quest'idea non ci fa conoscere nessun ente particolare, ma solo ci mostra la possibile esistenza di checchessia: quindi essa è l'idea dell'ente *possibile*, e non dell' *attuale* (1). Or quest' ultima espressione ha qui bisogno di spiegazione.

Dicendo *esistenza*, dico un' attualità, perciocchè il concetto di esistenza non è che il concetto di una *prima azione* (2). È impossibile adunque che io concepisca l' esistenza, senza un *atto di esistere*, poichè queste due espressioni significano perfettamente la stessa cosa.

Ma quest' *atto di esistere* ha due modi: io lo posso pensare non applicandolo a nessun ente reale; o applicandolo ad un ente reale.

Se penso l' *attualità* dell' esistenza senza ch' ella sia applicata ad un ente reale, io penso la *possibilità* di enti, e nulla più: ed è questa l' idea innata.

Se penso l' *attualità* dell' esistenza in un ente reale, penso ciò che soglio chiamare la *sussistenza* dell' ente: e questo pensiero è appunto il *giudizio*, che sono per spiegare in questo paragrafo, e che produce in noi la *percezione intellettiva*, e persuasione dell' esistenza reale e particolare della cosa.

Or quando io faccio un tale giudizio, io non aggiongo nulla, come ho osservato altrove (3), alla mia idea di esistenza: ma non faccio che fissare ciò che pensava di checchessia, di qualunque ente possibile, in un ente reale e sussistente. Come può avvenire una sì fatta operazione del mio spirito? In questo modo:

Io penso l' attuale esistenza in universale (idea innata).

Pensare l' attuale esistenza è pensare un' *azion* prima (4).

Ora le sensazioni sono *azioni* fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori.

Dunque le sensazioni, essendo *azioni* suppongono un' *azione prima*, un'esistenza.

Le sensazioni sono anche azioni determinate: suppongono adunque un' *azione prima determinata:* un' *azione prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato.

Ma noi che abbiamo le sensazioni, siamo quegli stessi che abbiamo l' idea dell' attuale esistenza.

Confrontando adunque noi la *passione* che proviamo in noi stessi (le sensazioni), coll' *idea attuale di esistenza*, troviamo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll' idea generale di *esistenza*; perciocchè coll' idea generale di *esistenza* pensavamo un' *azione*, e la sensazione è appunto un' *azione*, che vien fatta in noi (5).

Pensando adunque noi per natura l' *azione* in sè (l'esistenza); quando poi un' azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata dov' ella è, e la riconosciamo per ciò appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi stessi: « ecco una di quelle azioni (o sia un grado e modo d' azione) che col mio spirito io pensavo. »

(1) Parte I, c. II.
(2) Vedine l' analisi, alla Sez. IV, cap. III, art. XXIII.
(3) Parte I, cap. II, art. II.
(4) Sez. IV, cap. III, art. XXIII.
(5) Quindi al fanciullo è sommamente facile dalle sensazioni passare a formare il giudizio di esseri sussistenti, poichè non è questo giudizio che una percezione intellettiva, a far la quale è la natura stessa della sua intelligenza che il porta. In tant' altri sistemi sono inesplicabili i giudizi sull' esistenza delle sostanze e delle cause, che fanno i fanciulli (aiutati però dal linguaggio) nella prima loro età.

Digitized by Google

Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella çosa che passa in noi come appartenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo.

In un sì fatto giudizio, noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito (che prima, senza un punto ove concentrarsi, stava espanso immobilmente sull'*essere possibile* vacuo, uniforme), lo raccogliamo; dico, nell'essere particolare e limitato, come in quello ove trova l'essere possibile realizzato, e ravvisa ciò che conosceva, e quasi direi cercava.

Così si spiega il modo, come succeda un vero confronto, e un vero giudizio in noi, fra la *sensazione* e l'*idea dell'ente* in universale; e come la prima diventi il *soggetto*, in quanto si riconosce contenuta nella seconda, che è il *predicato*.

E per acquistar di questo un più chiaro intendimento, si riducano ai medesimi termini le due cose da confrontarsi, la *sensazione* e l'*idea dell'ente*. Esse sono due *azioni*: ma l'*idea* è l'*azione* priva di condizioni reali; la *sensazione* è l'*azione* medesima limitata da reali e particolari condizioni. Ora qual meraviglia che io ravvisi e riconosca un'*azione particolare*, quando ho già in me la nozione dell'*azione generale*?

Dall'*azione* poi è facile ascendere all'*ente*, perciocchè questo non è che la *prima azione*: ora se v'ha un'azione, vi dee sempre avere la prima, perciocchè è assurdo che esista la seconda senza la prima (1).

OSSERVAZIONE I.

Dottrina degli antichi sul verbo *della mente.*

Dopo aver io meditato quanto fu scritto dagli antichi sul *verbo* della mente, mi sono persuaso, che questo misterioso verbo dee intendersi nel modo seguente.

Quand'io ho l'idea di una cosa, non so ancora se *sussista* la cosa di cui ho l'idea (2).

Ora diamo che io faccia il *giudizio*, col quale io pongo ed affermo a me stesso quella cosa sussistente: quest'atto, ond'io ho posto e affermato la sussistenza, è il *verbo* della mia mente (3).

Il *verbo* della mia mente adunque vien prodotto mediante un'efficacia della mia volontà, che fissa e determina la cosa pensata, assentendo a credere che quella cosa sussiste.

(1) Vedi come si deduce la necessità di una causa da ogni avvenimento, Sez. IV, cap. III, art. XXIII.

(2) Dicendo l'*idea* di una *cosa*, sembra che io metta due elementi, 1.° l'idea, 2.° e la cosa. Non è così. Un oggetto solo c'è nel pensiero d'una cosa possibile, ma con due relazioni. Se considero l'oggetto pensato in sè, dicolo *cosa pensata*, o essenza; se il considero rispetto alla mente, dicolo *idea*. Nella semplice *idea* (specie) dunque non c'è il *verbo*, che è la *cosa sussistente* in quanto è pensata, o pensata come tale. La *cosa pensata* si può considerare in sè, non già perchè esista indipendentemente dalla mente, ma perchè serve di *esemplare*, secondo il quale l'essere intelligente immagina, o anco produce. *Idea* dunque di una cosa non vuol dire se non *cosa possibile*, *esemplare*, secondo il quale l'essere intelligente pensa ed opera.

(3) Perchè il verbo della mia mente ci sia, basta che colla mia mente mi fissi in una cosa sussistente, dando l'assenso alla sussistenza della medesima. Quindi io posso pensare 1.° ad una cosa attualmente sussistente (*percezione*), 2.° ad una cosa che fu già sussistente e da me percepita (*memoria della percezione*), 3.° ad una cosa che non percepisco come sussistente, ma credo sull'autorità altrui (*fede* circa la sussistenza): in tutte queste tre operazioni mentali, sia che io m'inganni e no, io formo sempre un *verbo* della mente, cioè dico *una cosa sussistente*: 4.° di più, io pronuncio un *verbo* anco quando considero come sussistente ciò che non è tale in sè stesso, o per *errore*, o per *immaginazione*, o per aiuto dato al ragionamento mediante *supposizioni*.

Digitized by Google

Non è adunque il *verbo* della mente una semplice *idea o specie:* ma è l'*affermazione* di una cosa determinata rispondente ad un' *idea* come a suo tipo od esemplare (1).

Se la mia mente non possedesse che pure *idee* o *specie*, non avrebbe che pure possibilità; non affermerebbe ancor nulla, non *direbbe* nulla. Questa proposizione riceverà maggior luce in progresso, dove farò vedere lo stato della mente rispetto alla mera possibilità delle cose.

Il linguaggio adunque esteriore, siccome pure il linguaggio interiore della mente, non comincia se non allora che la mente s' accorge di qualche essere sussistente: fino ch' ella non pensa sussistere un essere, non dice nulla, non proferisce un verbo: contempla, ma quasi direi in perfetto silenzio: ella è ancora perfettamente muta.

La mente poi da questa sua quiete non è mossa a consentire che qualche cosa sussista, se non per l' impulso delle sensazioni interne ed esterne. Da queste dunque comincia ogni *discorso* e parola della mente (2).

OSSERVAZIONE II.

Relazione fra l' idea, *e il* verbo *della mente.*

Col *verbo* si pronuncia interiormente la cosa sussistente, quella cosa che coll'*idea* si concepiva unicamente come possibile (3).

La *cosa pensata* dunque (idea) sta alla *cosa reale* (espressa dal verbo), come la *potenza* al suo *atto*.

Perciò dissi, che queste due cose si riducono in una sola natura (4): la cosa sus-

(1) Il perchè s. Tommaso: « Sebbene tanto la *specie* come il *verbo* dalla specie generato sia « un accidente, poichè sono nell'anima come in soggetto, tuttavia il *verbo* prende più della simili« tudine della sostanza, che la specie stessa » (così dee essere, sapendo che il verbo è l' assenso alla sostanza determinata realmente esistente) « Poichè l' intelletto si sforza di pervenire alla quid« dità della cosa, e perciò nella *specie* v' ha virtualmente in un modo spirituale (cioè come pos« sibile) la quiddità della sostanza (la *sussistenza* della cosa), ed essendovi virtualmente, si può « da essa specie rettamente formare (il pensiero della sussistenza): — sicchè il verbo che è « appunto questa cosa che si può mediante la *specie* interiormente formare, più s' accosta a rap« presentare la cosa (sussistente), che non faccia la nuda specie della medesima » (*Opusc.* XIV). E certo, della sola specie o idea di una cosa si può formare il *verbo*; perocchè si può *immaginare* una cosa corrispondente a quell' idea individualmente presente: e così lo statuario immagina la statua nel pezzo di marmo che ha dinanzi: sicchè anche l' *immaginazione umana* ha il suo verbo, ed è tutto ciò che di potenza creatrice ha l' uomo nelle sensitive potenze.

(2) Dico comincia, poichè la mente riflettendo sopra sè stessa e sopra qualunque sua idea anche astratta, la riconosce *sussistente* al modo suo proprio, e quindi forma altrettanti *verbi* o parole. Fa dunque bisogno una riflessione sopra l'*idea*, perchè l'*idea* diventi un verbo della mente. L'Aquinate, seguendo s. Agostino, definisce il *verbo* « una cotale emanazione dell'intelletto » (*S.* I, XXXIV, 11): e altrove: « Verbo propriamente si chiama ciò che l' intelligente intendendo forma » (*Opusc.* XIII); il che è la *definizione*, o una *enunciazione* qualunque intorno a qualche cosa.

(3) Questa stessa osservazione ecco come nella lingua scientifica delle scuole venne espressa: « Colla cognizione universale (cioè colla *specie*, che è sempre universale) si conosce la cosa « più tosto in potenza che in atto. » (S. Thom. *Contra Gentiles* I, L). Dicendo conoscere la cosa *in potenza*, non si volea dir altro che pensare la cosa come possibile meramente. E così avviene che molte espressioni della scuola, che or presentano una certa oscurità, e talor anche una goffezza o storpiatura, cavate di quella forma antiquata si trovino contenere cose piane ed eccellenti. È per questo, che ove mi si dà innanzi l' occasione, io vengo dilucidando quando l'una e quando l' altra di quelle frasi; perciocchè io crederei di assai ben meritare della filosofia, ove questo solo mi riuscisse, d' indicare cioè il modo d' intender bene o discretamente i libri di un s. Tommaso, e di altrettali, che Leibnizio non si stancava di chiamar sommi, e che formano il gran nodo che congiunge i tempi moderni colla cristiana antichità.

(4) § 3 — Si potrebbe dimandare, in che modo sia questa unione fra l' idea dell' ente e il nostro spirito. Sembra da alcuni luoghi di s. Tommaso, che questo grand' uomo opinasse per una

sistente è quell' azione prima (esistenza), che si concepiva già da noi (coll' idea), ma che por avea bisogno di operare anche su di noi acciocchè noi pronunciassimo che realmente e particolarmente sussiste ciò che pure concepivamo (1).

unione simile a quella delle idee, che si giacciono nella nostra memoria senz' essere attualmente presenti al nostro pensiero, e che formano ciò ch' egli chiama la *scienza abituale* (Ved. *De Verit.* Quaest. X, art. VIII et IX). Allo stesso modo i principi innati di s. Tommaso speculativi e pratici sono *abitualmente* in noi inseriti (*habitus principiorum*), e all' occasione poi delle sensazioni (*phantasmata*) tostamente dall' *intelletto agente* si traggono in atto, o quasi direi si rammemorano. Ma è da osservare, che il dottore d'Aquino, oltre queste nozioni innate in *abito*, e non in *atto*, mette un intelletto agente, che è veramente in *atto*, o che rende attualmente presente al pensiero col suo lume ogni cosa. Ora io ho conghietturato, che questo cotal *lume* dell' intelletto agente, che si tiene sotto la coperta della metafora, e dal quale negli scrittori antichi non si trova o mai, o certo di rado ed alla sfuggevole, levato quel velo, sia pure l'*idea dell' ente*; o mi compiacqui di trovarmi io ciò nel sentimento di s. Bonaventura. Un luogo però di s. Tommaso a prima giunta potrebbe far dubitare, se questa foss' anche la mente sua, ovvero se in ciò dal suo grande amico un poco si scompagnasse; ma parmi che si possa conciliare quei due insigni uomini, discretamente intendendo le parole dell'Aquinate. Il passo del quale io parlo è il seguente: « Similmente hassi a dire (così egli) dell' acquisto della scienza, che succede in « questo modo. Preesistono in noi certi cotali semi delle scienze, cioè a dire le prime concezioni « dell' intelletto, le quali immantinente pel lume dell' intelletto agente si conoscono mediante le « specie astratte da' fantasmi, o sieno queste complesse, come gli assiomi, o sieno incomplesse, « come il concetto dell' ENTE (*ratio entis*), e dell' uno, e simiglianti, cui l' intelletto tosto ap« prende. Da questi principi universali poi tutti gli altri principi conseguono, siccome da cotali « ragioni seminali » (*De Verit.* Q. XI, art. I). Ora ecco il dubbio che questo passo ingenera circa la mente dell' angelico Dottore. Egli mette il *concetto dell' ente* fra quelle cose che l' intelletto agente vede immediatamente, ma all' occasion de' fantasmi. Or dunque egli non fa che l' ente sia ciò che forma, secondo la nostra conghiettura, lo stesso *intelletto agente*. L' interpretazione che io propongo, e che mi sembra alquanto probabile si è questa, che altro è avere il *concetto dell' ente* (*ratio entis*), e altro è aver presente semplicemente l' *ente* senza più. Vedere la nozione o il concetto dell' ente, è intenderne la forza, cioè intendere com' egli sia suscettivo di applicazione, e di produrre a noi da' suoi visceri diverse cognizioni. Anch' io dico, che noi non possiamo conoscere la forza, la fecondità, e anche la virtù che ha l' idea dell' ente di essere applicata, fino a tanto che all' occasione delle sensazioni (fantasmi) noi non l' applichiamo: allora quella idea non istà più solitaria, scioperata; diventa operativa; noi allora miriamo in essa con un' attenzione ed intenzione nuova, e vi scorgiamo la sua *nozione*, o intima natura (*ratio entis*). Comecchessia, necessaria cosa è ammettere aderente allo spirito nostro l' idea dell' ente o attualmente o abitualmente: perciocchè da questa idea io potrò bensì dedurre, ov' io l' abbia, tutti i principi speculativi o pratici: o potrò spiegar quindi il fatto dell' umana cognizione; ma, ov' io non l' abbia, conviene che o Iddio la crei in me, o io la crei a me stesso nell' atto delle sensazioni: due sistemi egualmente da rifiutarsi. Finalmente osservo, che s. Tommaso medesimo adopera quelle espressioni che io pure adopero, e quindi vere le riconosco; come, che il lume dell' intelletto agente *formaliter inhaeret intellectui* (S. I, LXXIX, IV); e parlando della cognizione abituale che ha l' anima di sè stessa dice che *ipsa ejus essentia intellectui nostro est praesens*, e che *anima per essentiam suam se videt* (*De verit.* Q. X, art. VIII), ecc. quantunque questo vedere non sia per s. Tommaso cognizione *attuale*, ma *abituale*. Che se pur io potessi qui stabilire una verità, che troppe parole esigerebbe a rendere ai più manifesta, ma che a chi ebbe lungo uso di osservare e riflettere sopra sè stesso dee sembrare manifestissima, cioè « che ogni atto dello spirito nostro è essenzialmente incognito a sè stesso; » io mi affido a credere, che quel duro e malagevole che altrui presenta la sentenza « aver noi un' attuale visione dell' ente (in universale) in ogni momento della nostra esistenza, » ed anche in que' primi istanti de' quali nulla noi ricordiamo, svanirebbesi interamente, e con una certa maraviglia bensì, ma pur tuttavia facilmente quella sentenza si accetterebbe, senza darsi sollecitudine di ricorrere ad una *abituale* od assopita cognizione. Ma perciocchè non molto rileva il modo di concepire l' unione dell' idea dell' ente con noi, purchè questa unione si riconosca, io non aggiungo altre parole a questa lunga annotazione.

(1) Chi baderà a questa distinzione fra la *idea* (specie) ed il *verbo*, intenderà per mio avviso la distinzione che Platone faceva fra l' *opinione vera* e la *scienza*. Questa era delle idee, de' possibili; quella delle cose particolari esistenti (verbo), è perciocchè affermando qualche cosa che si dice il vero ed il falso, attributi dell' *opinione*, e non della *scienza*, che è sempre vera secondo Platone e sant' Agostino (*De Trin.* L. XV). Nel *Timeo* Platone distinse la *scienza* dall' *opinione vera*, dicendo che « la prima è insinuata da una *dottrina*, la seconda dal prendere che noi facciamo una *persuasione* ». In fatti, giudicando una cosa sussistente, noi non acquistiamo una *dottrina* nuova, perocchè

Digitized by Google

ARTICOLO V.

Necessità della percezione intellettiva.

Lo spirito nostro, ricevendo delle sensazioni, è egli necessitato per sua natura a percepire immediatamente qualche essere?

Questa questione di fatto non appartiene al mio presente intendimento. Ma la necessità della *percezione*, di che intendo nell' articolo presente parlare, è d'altra guisa. Dico, che se lo spirito nostro intende qualche cosa, egli è necessitato d' intendere al modo che ho fino a qui descritto, cioè mediante il giodizio primitivo, onde l'ente che già egli pensa lo riconosce sussistente in quel dato modo particolare, al quale le sensazioni ricevute glielo determinano e limitano.

E il detto fin qui dimostra questa necessità. Conciossiachè mostrai, che l' essenza dell' intendere le cose sussistenti (il percepire intellettivo) non è altra cosa che il dare quell' assenso, il formare quel giudizio che ho descritto.

E veramente, dato che il nostro spirito abbia congiunta a sè per congiunzion naturale l'idea dell' ente; che la vegga sempre necessariamente; dato che quest' idea, aderente con una unione immobile al nostro spirito, sia ciò che forma in lui l' intelletto e la ragione (1); dato per conseguente, che la natura dello spirito intelligente e ragionevole consista nell'intuire quest'idea: è dunque questa la legge della intelligenza, di non concepir nulla, se non come un ente, come un qualche cosa (2).

Ma questa legge della intelligenza non è *soggettiva*, o arbitraria; ella è necessaria, sicchè egli è impossibile pur pensare il contrario.

In vero, non sarebb' ella una contraddizione ne' termini il dire che il nostro spirito conosce le cose che a lui si presentano, senza concepire un qualche cosa? e concepire un qualche cosa non è il medesimo che concepire un essere?

La formola generale adunque che esprime la natura necessaria della percezione intellettuale è la seguente: « giudicare un ente (sussistente) fornito di alcune sue determinazioni. »

Ma a chiarimento maggiore, poniamo che noi ricevessimo le sensazioni da' corpi, ma che non avessimo la potenza interiore di veder l' ente, quindi che quelle sensazioni non potessero essere da noi considerate in relazione coll' ente. Ciò posto, sarebbesi modificato il nostro spirito dalle sensazioni corporee; ma queste non ci apparirebbero punto siccome determinazioni di un qualche cosa: quindi noi non percepiremmo mai per esse un ente determinato, una cosa sussistente, un corpo; chè percepire un corpo è percepire un ente determinato. Le sensazioni (e l' *Io* da esse modificato) non sarebber allora percepite dall' intelletto nostro: solo nel senso rimarrebbero: quindi nulla conosceremmo; solo saremmo modificati passivamente, sentiremmo, e nulla più. Acciocchè, oltre sentire il *corpo* (e questo nome è inventato solo in conseguenza della percezione intellettiva del medesimo) anche lo conosciamo, fa bisogno avervi in noi la potenza di veder ivi un ente determinato, dov' è la sensazione.

Lo spirito intelligente non conosce dunque se non mediante l' idea dell' ente, che

quella cosa la conoscevamo, avendone l' idea; ma acquistiamo una *persuasione* della sua sussistenza col prestare il nostro assenso per l' efficacia del nostro intelletto. Tuttavia v' ha un' eccezione a fare circa l' essere necessariamente sussistente, l' essere per essenza, nella percezione del quale il verbo e l' idea s' immedesimano.

(1) Cap. II.

(2) In questa dottrina conviene il celebre detto delle scuole, *Intellectus habet operationem circa ens in universali* (Ved. s. Tomm. *S.* I, LXXIX. II); o quell' altro di s. Tommaso, *Intellectus respicit rationem entis* (*S.* I, LXXIX, IX). Quindi ancora la scuola insegnava, che *Quod non est, non intelligitur nisi per id quod est.*

in sè possiede; giacchè conoscere non è che percepire una cosa, come un grado, un modo, una determinazione dell' essere meramente possibile o comune.

OSSERVAZIONE I.

Sulla questione, se l' anima pensi sempre.

Dalla teoria fin qui esposta viene la soluzione della questione cartesiana, « se l' anima pensi sempre. »

L' anima è intelligente, perchè ha continuamente la visione dell' ente (1).

Quindi l' intelligenza è una facoltà essenzialmente attiva (2) e pensante: ma ciò non già perch' ella s' abbia presenti tutte le possibili idee, ma unicamente perchè s' ha presente una sola idea, l' ente; e con questa idea, che è suo lume (3), vede e distingue ciò che i sensi le somministrano nel modo spiegato, e intende quanto altri esseri ragionevoli parlano.

La ragione poi ond' avviene che essendo l' idea dell' ente fino dal primo istante della nostra esistenza con noi indivisibilmente congiunta, tuttavia noi non ce ne accorgiamo per molto tempo, fu da noi altrove dichiarata (4).

OSSERVAZIONE II.

In che senso l' intelligenza sia una tavola rasa.

Qui pure si parrà chiaro perchè io altrove (5) usassi la similitudine antica della tavola rasa (6) per descrivere lo stato nel quale è la nostra intelligenza all' istante che cominciamo ad essere.

Questa similitudine è acconcia all' argomento, intesa in questo modo.

La *tavola rasa* è l' idea indeterminata dell' ente, che è in noi dalla nascita.

Quest' ente, che concepiamo essenzialmente, non avendo alcuna determinazione, è come una tavola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o scritta da carattere alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno e impressione che in lei si faccia; il

(1) Parte I.

(2) San Tommaso sull'orme di Aristotele dà la stessa soluzione all'accennata questione. Applica, come toccammo, allo spirito intelligente il celebre principio « *Nihil agit, nisi secundum quod est actu* (*S.* I, LXXVI, 1), e di esso deduce la necessità che lo spirito sia in atto essenzialmente; nè l' uomo avrebbe potenza da intendere, se ciò non fosse. E non vedo perchè intendere non si possa dell' *intelletto agente*, anzichè dell'*intelletto acquisito (intellectus adeptus)*, il detto di Aristotele, che « non accade d'un tale intelletto, che talora intenda e talora non intenda, » volendo dire che sempre intende (*De Anima* III). San Tommaso non niega che un tal detto si possa intendere dell' *intelletto agente*, poichè dice: « In qualsiasi atto col quale l' uomo intende, concorre l' operazione dell' in« telletto agente e dell' intelletto possibile. — Ora quanto a ciò che si richiede perchè noi considerar « possiamo, da parte dell' intelletto agente niente manca a far sì, che noi sempre intendiamo; ma « manca quanto a ciò che è necessario da parte dell' intelletto possibile, che non s' empie se non per « le specie intelligibili astratte da' fantasmi » (*De Verit.* Q. X, art. VIII). E la ragione per la quale rispetto all' intelletto agente non ci restiamo dall' intendere, si è che l' *intelletto agente* « nulla riceve dal di fuori, » ma trae tutto da sè, cioè la *forma* della cognizione, l' essere in universale.

(3) Norris, scrittore che ha sviluppato in Inghilterra il sistema di Malebranche, nell'opera sua *Essay towards the Theory of the ideal or intellectual World*, fra l'altre proposizioni, si propone a difendere la seguente, « che se le cose materiali fossero percepite per sè stesse, sarebbero un vero « lume alle menti, poichè verrebbero ad essere la forma intelligibile de' nostri intelletti, e per conse« guente sarebbero perfettive di essi, e ad essi superiori: » proposizione nella quale egli trova, con ragione, falsità e ripugnanza.

(4) Parte I, c. III, art. V, § 2.

(5) Nel *Saggio sui confini dell'umana ragione* (*Opusc. Filosof.* Vol. I, facc. 59).

(6) Aristotele la rese celebre usandola nel lib. III *De Anima*.

che vuol dire, che l'idea dell'ente comune si determina ed applica egualmente a qualunque oggetto, forma, o modo ci si presenti mediante i sensi esterni od interni. Adunque ciò che veggiamo fin dal primo nostro essere, non sono caratteri; è un foglio di carta bianca, ove nulla era scritto, e nulla quindi leggervi potevamo: questo foglio bianco ha la sola suscettibilità (potenza) di ricevere qualunque scrittura, cioè qualunque determinazione di esistenza particolare (1).

CAPITOLO V.

L'IDEA DELL'ENTE INNATA SCIOGLIE LA DIFFICOLTÀ GENERALE DEL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELLE IDEE (2).

ARTICOLO I.

Soluzione della difficoltà.

La difficoltà che conteneva il problema dell'origine delle idee, è stata da me ridotta in questa semplice dimanda: « come sia possibile il primo giudizio. »

Nell'ipotesi lockiana, che tutte le idee venissero da' sensi, la difficoltà era insolubile.

Avendo io conceduto, e provato, che un'idea universalissima preesiste in noi naturalmente a tutte le nostre sensazioni, la difficoltà che impediva d'intendere come si formasse il primo giudizio è interamente rimossa.

ARTICOLO II.

Obbiezioni e risposte.

§ I.

Obbiezione prima.

Pur tuttavia si presentano delle obbiezioni; ed ecco la prima.

Il giudizio, detto necessario a formarci le idee, fu descritto per modo, ch'egli viene ad un medesimo colla concezione dell'idea, sicchè le idee non si concepiscono se non mediante un giudizio.

(1) Io congbietturo che questa sia la vera interpretazione che dar si dee alla *tavola rasa* degli antichi; e credo che i moderni, per la gran voglia di ridersi di tutta l'antichità, non l'abbiano punto intesa. Ecco quali sono le ragioni che confortano la mia opinione. 1.° La similitudine della *tavola rasa* dice che non v'è nessun *carattere* particolare scritto nell'anima nostra, ma ammette però una *tavola* su cui si possa scrivere checchè si voglia. Che cos'è dunque questa *tavola piana e liscia*, innata nell'anima nostra? Questa io dico, è appunto l'*ente* universalissimo, atto a ricevere qualunque determinazione. 2.° La similitudine della tavola rasa si può spiegare coll'altra che usa Aristotele della *luce* e de' *colori*. Non vi sono *colori*, dice Aristotele, ma c'è *luce innata*, la quale per sè è uniforme (la spianatura della tavola), e atta a far vedere tutti egualmente i colori delle cose. 3.° Perchè intendendo nel modo detto la *tavola rasa*, si conciliano molti passi d'Aristotele, altramente inconciliabili. 4.° Perchè negli antichi si trova usata la similitudine della *tavola rasa*, e in certi luoghi è dagli autori medesimi espressamente detta innata l'idea dell'ente. Valgami per tutti il solo s. Bonaventura. Egli usa di quella similitudine aristotelica nel suo *Compendium Theologicae veritatis*, Lib. II, Cap. XLVI; e nel Cap. XLV del medesimo dice, che tutte le cognizioni vengono dal senso. Or tuttavia non è dubbio, che questo sommo uomo, non dirò italiano, perchè del mondo, pone essere nell'uomo, innata l'idea dell'*essere attualissimo* (*Itin. mentis in Deum*); cioè più di me; perciocchè io pongo innata solo l'idea dell'*essere comune* e perfettamente indeterminato. Che dirò adunque? Che quella similitudine della tavola non era intesa dal santo Dottore in quel misero modo nel quale i moderni sogliono adoperarla.

(2) Sez. II.

Se questo è vero, nulla fa che l' idea universalissima sia innata in noi: ella è un' idea; basta ciò perchè abbia bisogno anch' essa d' un giudizio per essere concepita.

L' essere innata non esclude il concepimento suo; altro non dice, se non ch' ella è concepita da noi fino dal primo istante della nostra esistenza, è concepita per natural virtù.

Se dunque non si concepiscono le idee che mediante un giudizio, ritorna la medesima difficoltà che si volea prima evitare, e ci si dimanda di nuovo, « come sia possibile quel giudizio mediante il quale noi percepiamo l' idea universalissima. »

Risposta all' obbiezione prima.

L' obbiezione tutta s' aggira sopra una falsa supposizione, cioè « che un giudizio sia necessario alla concezione di qualunque idea. »

All' incontro vero è, che un giudizio è necessario solo alle idee che si suppongono di nostra formazione; è necessario nella concezione solo di quelle idee che congiungono in sè un predicato ed un soggetto, che risultano quindi da due elementi, siccome le idee de' corpi, l' uno generale (il predicato), e l' altro particolare o certo men generale (il soggetto). Ma se v' avesse un' idea la quale non constasse di questi due elementi, e fosse un solo di essi, ella non avrebbe bisogno di alcun giudizio per essere da noi avuta e concepita: conciossiachè il giudizio è sempre una operazione della mente, colla quale si concepiscono due termini colla relazione in fra loro: sicchè ove non fossero due i termini, ma un solo fosse, non s' esigerebbe un giudizio di sorte a percepirla; anzi il giudizio sarebbe impossibile; e una intuizione darebbesi immediata, e da nessun giudizio prevenuta.

Ora di tutte le idee della mente umana trovasi che ve n'ha una appunto, ed è l' idea dell' ente, quell' una che di questa singolare proprietà è fornita, cioè d' essere semplicissima e non comporsi di un predicato e di un soggetto, e quella sola perciò che non ha bisogno di un giudizio per essere concepita.

Dunque l' idea dell' ente non si può *formare* con una nostra operazione: non si può che semplicemente *intuire*: e per intuirla, conviene che sia presente al nostro spirito.

§ 2.

Nuovo rincalzo all' obbiezione prima.

E nondimeno non posso dissimulare di sentire, che non è poco difficile a ben intendere come egli avvenga che noi concepiamo l' idea dell' *ente*, senza mescolare in questa concezione nessun giudizio.

Anzi a prima giunta egli pare, che l' idea dell' ente si possa esprimere in una proposizione così: « può esistere un qualche cosa. » Ora una proposizione è un giudizio. Se noi concepiamo quella proposizione, giudichiamo con essa che « un qualche cosa è possibile. » E che questo giudizio s' inchiuda nell' idea dell' ente, confermasi dall' analisi stessa da noi fatta di questa idea (1). Per quell' analisi noi abbiam trovato, che l' idea dell' ente risulta veramente da tre elementi, due de' quali sono 1.° l' idea di un qualche cosa, 2.° e l' idea della possibilità di questo qualche cosa. Ecco pertanto un predicato e un soggetto: quel predicato e quel soggetto che vengono pure espressi nella proposizione « un qualche cosa è possibile. » La *possibilità* dunque è l' elemento che forma il predicato, e il *qualche cosa* indeterminato è l' elemento che forma il soggetto. Noi dobbiamo accingerci a trattare diligentemente di questa difficoltà.

(1) Parte I, c. III.

Digitized by Google

Nasce questa difficoltà dall'incertezza che presenta il concetto di mera *possibilità*. Occupiamoci a farne una più accurata analisi.

Da prima si noti, che qui si parla di *possibilità* logica: non si confunda colla *probabilità*; chè queste due cose sono affatto disparate in fra loro. Che cosa è dunque la *possibilità* logica?

La mera possibilità è un'idea negativa: con essa si esprime che nella mente nostra non v'ha nulla che renda ripugnante (il che equivale a inconcepibile) la cosa di che si parla eziandio ch'ella si ripeta indefinitamente.

Tutto dunque ciò che non involge contraddizione, si dice possibile: e vuol dire, che la mente può pensar sempre che esista; può immaginarlosi come esistente quante volte le aggrada; ella non ha nulla ragione in sè che lo dichiari assurdo, cioè contraddittorio.

Perchè una cosa sia dalla mente dichiarata *impossibile*, è bisogno che questa possieda una ragione necessaria, colla quale non possa stare la esistenza di quella cosa; sicchè o quella ragione debba dichiararsi falsa, o pure la cosa debba dichiararsi impossibile. Riconosciuta necessaria quella ragione, ella non si può più dichiarar falsa; dunque si dichiara impossibile la cosa di che si parla.

Il contrario dell'*impossibile* è il *possibile*. Come dunque noi, per dichiarare impossibile alcuna cosa, dobbiamo avere un concetto positivo e necessario col quale cozzi la cosa in discorso; così per l'opposto la *possibilità* della cosa non richiede che l'assenza di un tal concetto che la renda ripugnante e contraddittoria.

La ragione poi ond'avvien che alla voce *possibilità* s'aggiunge un significato positivo, è l'indole della mente nostra e del linguaggio. Il linguaggio esprime tanto gli esseri positivi e reali, come i negativi, egualmente con una parola, cioè con un segno positivo. Quindi la facilità di confonderli insieme. Così quando noi nominiamo il *nulla*, noi non facciamo che escludere l'esistenza di qualsiasi cosa con tal vocabolo: e tuttavia ci sembra di dir pure una cosa, perchè segnamo il nulla con una parola.

Ciò che dico della *possibilità* non può già applicarsi alla *probabilità*. Se la *possibilità* dice un'assenza di contraddizione; la *probabilità* dice di più qualche cosa di positivo, una ragione insomma della mente, che rende la cosa probabile ad essere o ad avvenire: cioè o de' casi ne' quali la cosa sia altra volta avvenuta, o pure la cognizione di una potenza sussistente atta a produrla.

Quinci ognun vede che noi prendiamo la *possibilità* in senso logico ed assoluto, e non in senso approssimativo, siccome si suol prendere ne' comuni ragionamenti. « È impossibile, si dice, che quest' albero si trovi qui nel giardino senza che sia stato il seme onde uscisse. » Ecco un' impossibilità fisica, cioè ripugnante alla legge fisica che ogni pianta esce dal seme.

« È impossibile che non incappiate in qualche grave danno, esponendovi come voi fate a tanti pericoli. » Questa impossibilità non è che improbabilità, cioè ripugna il conservarsi incolume coll'ordine comune degli avvenimenti. L'impossibilità di cui parliam noi non è quella che pugna con delle leggi fisiche, o col solito corso delle cose, o nè anco con leggi morali: è quella che pugna colle leggi del pensiero: sicchè messo l'uno de' due termini della proposizione, l'altro non si può concepire contemporaneamente esistente. Tutto che non involge si fatta contraddizione è ciò che noi diciamo possibile (1).

(1) Talora certe cose hanno in sè una *impossibilità logica* nascosta, la quale non ci apparisce tosto e dobbiam molto cercarla. Questo nasce perchè l'idea che noi abbiamo di tali cose non è perfetta; è troppo generale; non discende alla cosa in sè, ma la pensa come formante parte di un genere o di

Digitized by Google

La *possibilità* donqne di una cosa, è nulla di positivo: è un essere mentale, come suol dirsi: cioè una osservazione che fa la mente, osservazione che nel caso nostro consiste in non trovare nella tale o tal altra cosa (in quanto è da noi concepita) intrinseca ripugnanza. Questa mancanza di ripugnanza ideale noi la esprimiamo col vocabolo di *possibilità*.

Tutti gli esseri mentali poi sono il frutto dell' osservazione, colla quale uom s'accorge mancare la tale o tal altra cosa: quindi essi non possono essere cose presenti alla mente nostra fino dal principio della nostra esistenza, separatamente presi ed in sè, ma solo noi li notiamo, e ce li mettiamo dinanzi di poi nello sviluppo successivo del nostro intendimento.

Concludiamo: la *possibilità* delle cose, in quanto è un essere mentale atto ad essere espresso con un vocabolo; non è in noi innata, ma noi la osserviamo con un atto della mente: all' incontro la *possibilità*, in quanto è una mera mancanza di ripugnanza fra le idee, non è nulla di positivo, e null' altro viene a dire, se non, nell' idea dell' *ente* indeterminato non avervi ripugnanza, e perciò non potervi esser nè pure in qualunque altra cosa che noi in essa vediamo.

Or di questo la conseguenza è manifesta: in noi non è di positivo innato, che la semplicissima idea dell' *ente:* la possibilità non è un predicato del medesimo che aggiunga a lui qualche cosa, ma esso esclude da lui qualche cosa (la ripugnanza), e serve a semplificarlo.

Posti questi principi, la proposizione « può esistere qualche cosa » se s' adopera a significare ciò che v' ha d' innato è inesatta. Quella proposizione suppone che l'*idea della possibilità*, quest' essere puramente mentale, noi l' abbiamo già estratto colla nostra mente dalla semplicissima idea dell' ente; e che abbiam così vestito di una forma positiva, cioè di un pensiero e di un vocabolo, ciò che è negativo di sua natura; che l' abbiamo, in una parola, convertito in un predicato apparentemente positivo.

Volendo dunque entrare ad analizzare e conoscere ciò che v' ha d' innato in questa proposizione « può esistere un qualche cosa, » conviene che togliam via da essa tutto ciò che ci viene aggiunto apparentemente per la forma del concepire e dell'esprimere nostro. A tal fine questa proposizione, « noi abbiamo innato che un qualche cosa

una specie senza imbarazzarsi di penetrarne, per così dire, il fondo individuale. Quindi è necessario, pensare alla cosa stessa ed alle sue proprietà, non solo alle sue qualità generali, prima di potere assicurarci ch'ella sia possibile. Prendiamo un esempio dalle matematica. « Si voglia la radice quadrata del numero 2, espressa in una serie finita di numeri. » Questo problema, prima che i matematici si accingessero a risolverlo, poteva sembrare possibilissimo. Venuti alla prova, trovarono che non è. Allora s'inventò anche una dimostrazione dell' impossibilità di avere espressa in una serie finita di numeri interi e fratti la radice del 2, come di qualunque altro di que' numeri che perciò chiamarono *incommensurabili*. Qui era necessaria una dimostrazione dell' *impossibilità* del detto problema: appunto perchè l'*impossibilità* era nascosta, e non si offeriva subito agli occhi da sè medesima.

La ragione di questa imperfeziona della mente nostra, che non vede di tratto l'impossibilità di certe cose, e per conseguente non può assicurarsi della loro *possibilità*, si trova in ciò che abbiam detto più sopra circa la *indeterminazione* dell' idea dell' ente: quest' idea innato è una tavola rasa, come vedemmo, non iscritta ancora da carattere particolare; in somma è in mera potenza verso tutti gli esseri determinati: quindi la mente non può giodicare di essi, nè della loro possibilità, senza 1.° pensare alle loro determinazioni, 2.° e confrontar queste coll' idea dell' ente, come regola suprema. È dunque innata la regola per giudicare della possibilità delle cose; ma non è innato il giudizio, nè la materia di questo giudizio: e quindi quel giudizio conviene cercarlo, e talora con fatica.

Se Kant avesse osservato, che la *possibilità* non è che un concetto negativo, che esprime « non avervi alcuna ripognanza colle leggi del pensare ad esistere la cosa di che si parla; » e di più, se non avesse confuso la *possibilità* stessa col pericolo in cui talora siamo di giudicare tortamente della medesima: egli non avrebbe negato che per poter noi giudicare che una cosa sia possibile basti dimostrare non avervi in essa (nella sua idea) ripugnanza, nè avrebbe dimandato qualche cosa di più pel concetto della possibilità, siccome fa nella *Critica della ragione pura*, il che lo dilungò via più da cogliere il vero. Vedi Parte I, Lib. II, Cap. II, Sez. III, iv.

Digitized by Google

è possibile, » conviene tradurla in quest' altra: « noi abbiamo d' innato (cioè abbiamo presente al nostro spirito) l'idea dell'ente priva di ripugnanza; » ovvero in questa: « noi abbiamo d' innato l'idea dell' ente, riflettendo poi su di quella, si osserva esser priva di ripugnanza. » E poichè l' idea dell'ente costituisce la nostra intelligenza, si può definire l' intelligenza nostra la facoltà di veder l' ente; e riflettendo su di ciò, si conchiude, che toltaci la vista dell' ente, la intelligenza nostra è pur tolta. Quindi l' ente non ci può esser tolto, cioè rimosso dalla mente. Ora il rimuover l' ente, ed il lasciar l' ente, è ciò che si chiama contraddizione. Nella nostra intelligenza adunque non può esistere contraddizione. Quindi l' intelligenza non intende, ovvero (il che è lo stesso) non è intelligibile, non è pensabile, se non ciò che non involge contraddizione.

Laonde egli è posteriormente, che noi osserviamo l' ente prendere quelle molte determinazioni che ravvisar si possono negli esseri reali. Quindi noi diciamo, che in quella essenza dell' ente si contiene la possibilità delle cose; il che non vuol dire altro, se non che « non v' ha ripugnanza fra quell' idea dell' ente indeterminato, e le sue determinazioni e realizzazioni. »

In somma, dall' osservare che l' *ente* è privo di determinazione (il che è una negazione, e non un predicato positivo), noi poscia concludiamo (quando giungiamo, riflettendo colla nostra mente, a simile considerazione) esser possibili (pensabili) una quantità indeterminata di esseri ideali e reali, cioè di determinazioni e realizzazioni della nostra idea; o sia, non involgere ripugnanza coll' idea stessa; o anzi, ammetter questa senza ripugnanza tutte quelle determinazioni e realizzazioni: il quale concetto di mera possibilità è un concetto perciò *acquisito* all' occasione dello sviluppamento di nostre facoltà; non avendo d' innato altro che il fondamento suo, cioè l' idealità e indeterminazione dell' ente: la quale indeterminazione non è punto un predicato, ma una negazione di predicato, che conferma e fa semplicissima d' ogni giunta quell' idea.

L' idea dell' ente adunque com' è innata senza predicato alcuno, è essa medesima predicato universale. All' incontro essendo essa priva di qualunque determinazione e azione reale, queste determinazioni e azioni diventano il soggetto, a cui essa si unisce od applica siccome predicato. L' idea dell' ente dunque non racchiude un giudizio, ma costituisce la possibilità di tutt' i giudizî, in quanto che ove ci si presenti un soggetto, noi possiamo coll' idea dell'ente, che è in noi, siccome con predicato comune, giudicarlo (1).

§ 3.

Obbiezione seconda.

La obbiezione che mi sono occupato di sciorre, era tratta dall' uno de' due primi elementi dell' idea dell' ente, cioè la *possibilità* (2). La soluzione mi venne trovata dimostrando che questo elemento è negativo, e che perciò non toglie, anzi esprime la semplicità dell' idea dell' ente.

Ma il secondo elemento, cioè il *qualche cosa*, l' esistenza, l' ente indeterminato in una parola, porge un' altra difficoltà a concepire come l' idea dell' ente può essere in noi senza bisogno di alcun giudizio primitivo, e la difficoltà è la seguente. « Quando io concepisco l' idea dell' ente, in questa concezione aver si debbono due termini, l' *io* che percepisce, e l' idea dell' *ente percepita*. In questo atto adunque la mia co-

(1) La *cognizione* anche secondo s. Tommaso suppone una *misura*, una *regola*, poichè dice: *Intellectus accipit cognitionem de rebus MENSURANDO eas quasi ad sua principia*. De Verit. Q. X. art. 1.

(2) Parte I, c. III. art. 1.

Digitized by Google

scienza mi dice: « io percepisco l' ente. » Questo è un giudizio: sembra dunqne che in ogni percezione oggettiva (cioè che non sia nna mera modificazione indivisibile del soggetto principale) debba entrare nccessariamente il giudizio. »

Risposta alla seconda obbiezione.

La risposta giace in una osservazione, che, per essere alquanto fina, non è tuttavia a noi lecito il trascurarla (1): ed ecco qual sia.

L' atto ond' io concepisco l' idea dell' ente, siccome l' atto ond' io coll' occhio corporale vedo un oggetto visibile, è interamente diverso dall'atto onde dico a me stesso: « io percepisco, io vedo l' oggetto. »

Questa distinzione, difficile da concepirsi, è nondimeno verissima. È dunqne mio dovere di rendere manifesta questa distinzione fra l' atto onde io percepisco una cosa, e l' atto onde io giudico di percepirla.

Innanzi tratto si badi bene a questo, che non è già qui mio scopo di esaminar se questo secondo atto segua sempre o debba seguire necessariamente dietro al primo: ciò all' intendimento presente niente rileva: tutto ciò che qui rileva si è, che il *percepire una cosa*, e il *giudicare* di *percepirla* sieno due atti dello spirito essenzialmente diversi.

Percependo una cosa, io fisso la mia attenzione nella cosa percepita. Se la mia attenzione è debole; se questa attenzione, mirando una cosa, non è fissa, ma vacilla, e sparpaglia, per così dire, le sue forze sopra altri oggetti; questo non muta la natura di quell' atto onde io fisso coll' attenzione un oggetto particolare. Ora importa di osservare, che quest' atto è essenzialmente unico, come è unico l' oggetto; e che lo

(1) Farebbe egli secondo il buon metodo, chi portando l' occhio osservatore sulla natura, si facesse poi una legga di non osservar che i fatti più ovvi e manifesti? e chi, quantunque volto s' abbattesse ad un avvenimento singolare, a qualche cosa di recondito e di misterioso, dicesse: « oh, questo trascuriamolo, poichè osservar questi fatti è troppo difficile, verificarli con ripetute osservazioni ed esperianze troppo laborioso, ed avremo sempre de' risultati oscuri ed incerti? » Non sarebb' egli ciò, per chi professa filosofia, un beffarsi della natura, e degli uomini a cui pretendo farsi maestro? non sarebbe un' incredibile presunziun questa, il voler comporre delle teorie, dispensandosi insieme dal cavarne le basi dalle cose su cui queste si fanno? quasichè sia in arbitrio dell' uomo dichiarare un fatto della natura non necessario alla scienza, solo perchè è difficile ed oscuro; o quasi si trovi in potere suo il far sì, che la natura delle cose non sia così com' è, in tutte quelle parti che riescono troppo per lui difficili da esaminare ed osservare? E pure questo è il metodo di que' minuti filosofi che si sono addietrati a Locke, i sensisti e i materialisti. I valentuomini stessi hanno preso una tinta di questa matta presunzione, ed hanno dato segno di questo cattivo metodo quelli che si piccavano più di metodo buono e rigoroso. A ragion d' esempio, Bonnet, che val pur molti altri, ove si fa a dimandare se vi abbia in noi per natura un sentimento della nostra esistenza, lo esclude; ed eccovi tutta ragione di ciò: « non « è bene, egli dice, l' ammettere un certo sentimento dell' esistenza, di oui noi non sapremmo « formarci alcuna idea: egli è meglio senza dubbio di non ricevere che DELLE COSE CHIARE, « e sulle quali si possa ragionare » (*Analyse abrégée de l' Essay analytique*, II). Ora se non si vogliono ricevere che delle cose al tutto *chiare*, poco a dir vero si riceverà: chè la natura è piena di oscurità a di misteri. Se si vuol cercare ciò che è *bene* d' ammettere, e non ciò che è *vero*; chi potrà sapere, che mai ciascun filosofo sia per far materia della sua filosofia? che cosa riputerà *bene* di ammettere? Ufficio del filosofo è quello di osservar la natura tutta intera siccome sta: non voler ricevere solo ciò che è chiaro, ma affaticarsi per render chiaro coll' osservazione e riflessione ciò che è *oscuro*: dove il vero filosofo troverà del misterioso, ivi più si occuperà a penetrare, a deifrare i segni arcani co' quali la natura presenta i suoi segreti: dove egli non possa dicifrarli, si goderà in ammirare la profondità della sapienza di colui che ha fatto questa sì grave, sì immensa e sì sublime natura. Certe questioni non si possono dunque eliminare, checchè si faccia, dalla filosofia; si deve anzi mettersi in esse coraggiosamente; perciocchè è la buona audacia, che mai sempre si accompagna colla modestia: o in particolare il sentimento fondamentala è un fatto di tal importanza, escluso il quala dalla osservazione filosofica, o dichiarato inosservabile, di tutta la cognizione dell' uomo *actum est*.

svagarsi dell' attenzione sopra altri oggetti quasi contemporaneamente, non toglie la sua unicità, ma non fa che associare al medesimo degli altri atti interamente da lui distinti e separati, ciascuno de' quali in sè preso è unico. Ora è quest' atto unico e semplice, onde l' attenzione nostra si posa sopra un oggetto (sia egli semplice o complesso), che si dee mettere qui in esame: dico che si dee mettere in esame quest'atto isolato da tutti gli altri atti co' quali egli potrebbe per avventura trovarsi mescolato.

Or di quest' atto, col quale io metto la mia attenzione in un oggetto, è propria essenza di essere unicamente a quell' oggetto, ristretto, e di finire in esso. Per capir meglio la cosa, e perchè ci sia più facile considerare un atto dell' attenzione in separato da tutti gli altri, cerchiamo uno stato del nostro spirito, nel quale tutta la forza dell' attenzione sia concentrata possibilmente in un solo.

Immaginiamo che l' oggetto della nostra attenzione sia quello ancora di tutto il nostro amore, e bellissimo, perfettissimo in sè medesimo: egli colla sua vaghezza maravigliosa rapisce a sè con via maggior forza la nostra attenzione; questa vie più s'addentra in esso innamorata e perduta. Se questa interna visione o contemplazione cresce al segno necessario, allora succede un fatto singolare: a noi immersi unicamente nell' oggetto vagheggiato, non avanza più forza ad altro: in uno stato di estasi, siamo assorbiti nell' unico oggetto della nostra vista; e dimentichi di noi stessi, non che d'altra cosa, il resto che ci circonda è come se non fosse: non pensiamo più a nulla; non sentiamo più nulla; quell' unico oggetto lega e consuma tutta la forza pensante del nostro spirito e dell' amor nostro. Questo è stato di alienazione, ed è un fatto; nè v' ha forse uomo, che in qualche suo grado non l' abbia alcuna volta provato, e che da ciò che ha esperimentato in sè stesso con forza minore, non possa argomentare a quel di più a cui un simile accesso di mente può aggiungere. Ora io dico: ove l' uomo è in questo stato, si reca egli colla sua attenzione sopra sè stesso? è egli capace di fare delle riflessioni sopra lo stato suo? Non più che un bambino che succhia il latte, ed è tutto in quello. Egli non può fare queste riflessioni su di sè, e su quello stato di dimenticanza di sè medesimo, se non allora che da quello stato è già rivenuto, e rivenendo, s' è quasi, dissi, desto da un sonno profondo: egli ripiega allora sopra sè le forze prima occupate della sua attenzione, e quasi smarrite da sè stesso lontano.

Ma se quell' immersione della mente o dell' affetto fu completa e piena, nè anche si rannoda quell' atto collo stato successivo; perocchè sono in quello tutte le forze esauste; e dee succedere un riposo; quindi un ripristinamento di azione, tutta senza legame con quella intensissima, della quale perciò è smarrita fin la memoria: singolare fatto, accennato dall' Alighieri in que' versi:

> « Perchè appressando sè al suo desire
> « Nostro intelletto si profonda tanto,
> « Che retro la memoria non può ire » (1).

Tutte queste osservazioni sono atte a far conoscere, che il riflettere su noi medesimi, sulle operazioni del nostro spirito, è un atto interamente diverso dalle operazioni stesse alle quali pensiamo.

Di qui deducasi, che io posso pensare un oggetto, per esempio l' ente, senza però che io *rifletta* sopra di me medesimo, e mi ravvisi così pensante.

Ed ora (per ravvicinarmi all' assunto) io non posso pronunciare il giudizio « percepisco l' ente, » se non in conseguenza di una riflessione che fo su di me stesso, per la quale riflessione io rivolgo la mia attenzione allo stato mio, e formo questo stato oggetto di mia attenzione. Ma lo *stato di me* è un oggetto interamente diverso dall' *en-*

(1) *Par.* I.

te. Dunque debbo percepire lo stato mio con un atto diverso da quello onde percepisco l'ente: percepisco l'ente con un atto dell'attenzione che all'ente si volge; percepisco me con un atto dell'attenzione che si rivolge in me: percependo l'ente, la mia attenzione ha dinanzi un oggetto al tutto dal *me* diverso, *mero oggetto;* percependo il *me*, la mia attenzione ha dinanzi per oggetto il *soggetto* medesimo che percepisce. L'atto adunque ond'io percepisco l'ente, è un atto semplice, primo, spontaneo; l'atto ond'io giud co me percipiente l'ente, è un atto composto (un giudizio) e susseguente: il primo adunque può essere innato, e non il secondo; sebbene nulla osti, che il secondo sussegua al primo piu o meno prossimamente: il primo è a noi intrinseco e necessario, il secondo può essere puramente acquisito e volontario.

Nel distinguere questi due atti, io ho introdotto lo stato dell'uomo occupato tutto in un solo oggetto (1). Sono ricorso a questo fatto, non per appoggiare al medesimo la distinzione di que' due atti, ma per aiutarne l'intelligenza. Nello stato di concentrazione della nostra mente in un oggetto, le forze dell'attenzione sono tutte ridotte ad un solo punto (2): quindi si vede come un atto possa sussistere talora scompagnato da quegli altri, onde suole essere ordinariamente accompagnato. Per lo scopo però di questo ragionamento, io non ho bisogno di far vedere l'uno atto dell'attenzione distinto anche di tempo da tutti gli altri: basta per me di far osservare, che l'uno atto non è l'altro. Perocchè di questo ne viene, che l'uno può essere innato, e l'altro no.

E quanto più di forza non piglierebbe il mio ragionamento, ov'io volessi qui torre a dimostrare quel vero conosciuto dagli antichi, che l'intelletto non può fare nello stesso tempo che un atto solo? e che l'*essere* (in generale qualunque cosa si percepisca) e l'*io* percipiente sono necessariamente due oggetti, e perciò richieggono due atti dell'intelletto ad essere percepiti? sicchè tornerebbe cosa assurda il pensare che fossero concepiti contemporaneamente? e quindi cosa assurda immaginare, che nel tempo che io percepisco un oggetto, percepisca, ciò che vale un dire, conosca di percepirlo? Che? se poi io togliessi a mostrar, sopra ciò, quello che è pure evidente, cioè che il secondo atto, avendo per oggetto il primo atto, non può cominciare ad esistere senza supporre che il primo sia già bello e compito? e però, che ripugna il concepire i due atti contemporanei, cioè concepire contemporaneo, il conoscere qualche cosa, e il sapere che lo conosciamo?

Restami in fine a chiarire una cosa. Nell'intendere l'atto della percezione, l'uomo nuovo nelle meditazioni filosofiche, e non abbastanza esercitato, trova pur sempre difficile a concepire come con quest'atto stesso noi non percepiamo noi percipienti: quale è dunque la ragione di sì fatta difficoltà? Questa:

Abbiamo distinto il *sentimento* di noi, che si esprime nella parola *Io*, dall'*idea* di noi, idea dell'*Io*. Nel sentimento *Io* noi sentiamo noi stessi soggettivamente, cioè esiste un soggetto senzientesi. L'idea dell'*Io* all'incontro è la percezione di questo soggetto (*Io*) oggettiva, cioè come oggetto proposto all'intelletto da contemplare (3).

(1) Succede veramente sempre così: perocchè in ogni tempo l'atto della mente è un solo: ma l'oggetto è il più delle volte complesso, e oltracciò è prossimo il passaggio ad altri oggetti, o le riflessioni sopra di sè stessi sono continue per l'abitudine contratta.

(2) Il fatto dell'uomo assorto nella contemplazione di un oggetto mi dà campo di fare un'osservazione, colla quale si sveja un falso giudizio solito a farsi. Quando poco di una cosa altri si ricorda, ovvero quando alcuno soffri qualche sensazione senza accorgersi punto, o non accorgersi pochissimo, si è presto a dire, che l'impressione, la sensazione dee essere stata fievole o tenue al tutto. Può essere anzi il contrario: la sensazione può essere stata fortissima, e non accorgercene noi, cioè non riflettervi; e così pure la contemplazione: anzi quando la sensazione o la contemplazione perviene al suo massimo, allora, penso io, nulla sappiamo noi della medesima, nulla ce ne accorgiamo con riflessione, nessuna memoria di quella ci resta: allora siam vinti in essa, non siamo più a noi stessi presenti. Di quanta rilevanza sia questa riflessione per intendere bene ciò che nello spirito umano avviene, quegli è più atto a dirlo e a comprenderlo, che in questi studi vede più addentro, ed ha in costume di su meditarvi.

(3) Parte I, c. III. art. II.

Ora il sentimento di noi (l'*Io*, soggetto percipiente) non ci manca giammai: è innato con noi; perocchè quel sentimento siamo *noi stessi*. Ma l'*idea* (che forma la cognizione dell'*Io*), questa è acquisita nel modo più sopra indicato. Nell'atto adunque della percezione di una cosa, per esempio, nella percezione dell'ente, si trovano in noi innate queste due cose, 1.° il sentimento dell'*Io* percipiente, 2.° l'idea dell'ente. Verissimo è questo. Tuttavia non viene da ciò che in noi sia innato il giudizio « io percepisco l'ente; » conciossiachè per formare questo giudizio richiedesi 1.° l'*idea* acquisita dell'*Io*, non bastando il sentimento; 2.° che in questo *Io* da me percepito oggettivamente (ciò che è quanto dire nell'idea dell'*Io*) io distingua il percipiente, dalla cosa percepita mediante l'osservazione; 3.° che io unisca questi due termini, formando il giudizio espresso nella proposizione « io percepisco l'ente. » Queste tre operazioni si fanno rapidamente; sia pure: ma elle si debbono pur fare, perchè noi aver possiamo il detto giudizio: e se noi dobbiamo dar tre passi per averlo, dunque non è innato, ma solo acquisito.

OSSERVAZIONE I.

V'ha un'idea che precede qualunque giudizio.

Una prima concezione adunque in noi naturale precede qualunque giudizio: e questa concezione, che ci rende esseri intelligenti, forma la nostra facoltà di conoscere.

OSSERVAZIONE II.

V'ha nell'uomo un senso intellettuale.

L'ente adunque è percepito dallo spirito nostro come da un senso che riceve immediatamente l'impressione dall'oggetto sensibile: egli è rispettivamente a questa azione dell'ente sullo spirito, che si può dire esser noi forniti di un *senso intellettuale*.

La nostra intelligenza adunque, in quanto percepisce l'ente comunissimo, si può chiamare un *senso* (d'altro genere però da' corporei); ma in quanto il nostro spirito giudica, o sia avvisa il rapporto fra le qualità sensibili e l'ente in universale, fa una operazione interamente diversa dal senso; egli non riceve già sensazioni, ma produce a sè mere idee (1).

(1) V'ha l'*idea*, e v'ha il *sentimento*. Ma fra i sentimenti ve n'hanno d'intellettuali, e ve n'hanno di corporei, i quali se sono acquisiti ed esterni, si sogliono chiamare *sensazioni*: vocabolo che può essere adoperato anche nel suo significato più generale. Ora egli è necessario di ben distinguere 1.° l'*idea* dal *sentimento*, e notare accuratamente in che consista la differenza; 2.° il *sentimento intellettivo* dal *sentimento corporeo*. Il carattere distintivo di questi due sentimenti lo esporremo nell'Osservazione seguente.

Ecco in che consiste la differenza fra l'idea e il sentimento, ossia fra l'*intendere* e il *sentire* in generale. 1.° Il sentire è *immediato*, come succede a noi rispetto alla *specie*: la *specie si sente*; l'*oggetto* sussistente della specie, mediante la specie sentita si *conosce*. 2.° Il sentire è passivo, l'intendere, che si fa col mezzo del sentire, è *attivo*: la specie dunque primitiva (l'ente in universale) è ricevuta passivamente dal nostro spirito, come tutte le *sensazioni*; e con questa s'intende quella sentenza di s. Tommaso, *Intellectus est vis passiva, respectu totius entis universalis* (*S.* I, LXXIX, II). E finalmente parmi che si possa applicare a quest'*idea innata* dell'ente, che ci fa conoscere tutte cose ed anco sè stessa, quella sentenza di Aristotele, che « in quella che è separato da materia (vale a dire, che è puramente forma, com'è appunto l'idea dell'ente), ciò che s'intende e ciò con cui s'intende è il medesimo » (*De anim.* III, com. XV).

OSSERVAZIONE III.

In che differiscano il senso corporeo ed il senso intellettuale.

La differenza fra il *senso corporeo* ed il *senso intellettuale* consiste nella diversità de' loro termini.

Il senso corporeo ha dei termini corporei determinati all' estensione, ed altre proprietà: il senso intellettuale percepisce un termine puramente spirituale e perfettamente indeterminato.

Da questa differenza essenziale fra i termini del senso corporeo e del senso intellettuale ne nasce un' altra, cioè, che sebbene la natura di *senso* importi sempre un' azione fatta nel soggetto, una cotal modificazione di questo, tuttavia nel senso corporeo non si comunica l' oggetto come oggetto, ma come forza *agente*; là dove nel senso intellettivo si manifesta un *oggetto*, anzichè un agente, e l' *azione* di questo oggetto non precede, ma sussegue alla sua manifestazione: sicchè il senso intellettivo a prima giunta non sente sè stesso, ma immediatamente intende l' ente; e poscia sente diletto da questa intelligenza dell' ente. Il senso intellettivo adunque sussegue, e non precede l' intelligenza.

Quindi l' ente in universale è *idea*; ma da questa idea, il soggetto che la intuisce produce a sè stesso delle sensazioni intellettuali (1).

OSSERVAZIONE IV.

Natura dell' essere ideale.

E chi tutto ciò avrà ben inteso, si sarà facilmente persuaso, che oltre quel modo di essere che hanno le cose sussistenti, e che chiamammo REALE, ve n' ha un altro interamente distinto, che chiamammo IDEALE.

(1) Se fosse alcuno il quale negasse il nome di *cognizione* a quell'unica idea che è in noi da natura inserita, e che è intuita dallo spirito immediatamente, senza giudizio alcuno, io non vorrei contendere con costui di parole. E sembra che tal fosse la sentenza dell' Aquinate. Del quale non debbo trascurare di sporre la dottrina, giacchè spero di potere, con quello che son per dire, spargere qualche lume sulla medesima. Insegna il santo Dottore, che la mente nulla intende o conosce, se non mediante i fantasmi. Egli è importante assai il vedere che cosa venga a dire una tal dottrina, secondo la mente del gran maestro. Adunque egli osserva, esser proprio dell'intelletto umano il conoscere le cose stesse (*quidditas rei est objectum intellectus*). Ma con qual mezzo l'intelletto nostro conosce le cose stesse? coll' idea o colla specie delle cose. Ciò dunque che l' intelletto conosce non è l'idea, o la specie, ma la cosa stessa: o l' idea, non è che il mezzo onde conosce (*non quod cognoscit, sed quo cognoscit*). Quindi la sentenza, che *ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem* (l'idea), *et judicium*, col quale si termina nell'oggetto dell' idea (verbo della mente). Dunque ove in noi fosse la semplice apprensione, cioè la pura idea, o non vi avesse oggetto alcuno, non direbbesi ancora che la mente nostra intenda, ma solo che abbia il *mezzo* d' intendere. E tale è la condizione della mente che ha sola l'idea innata dell' ente, e non ancora verun fantasma ricevuto dal senso. Questa non si direbbe che ancora conosca nulla, che ancor nulla intenda: ma solo che abbia la *potenza* di conoscere e d'intendere. Ecco un passo ove il Santo presenta egli medesimo tale dottrina. « Nessuna potenza può conoscere qualche cosa non rivolgendosi all'oggetto suo, come il vedere « niente conosce se non si volge al colore. Laonde stando i fantasmi all' intelletto possibile, come le « sensibili cose al senso; l'intelletto, comecchè si abbia qualche specie intelligibile appresso di sè; « tuttavia egli non considera attualmente cosa veruna secondo quella specie; se non si converte ai « fantasmi. Ed è perciò (egli conchiude), che l'intelletto nostro nello stato della vita presente ha bi- « sogno de' fantasmi per considerare attualmente » *De Verit.* (X, II. ad 7). Ammetto adunque s. Tommaso, che l' intelletto possa avere qualche *idea* o specie anteriore a tutt'i fantasmi, e che tuttavia di questi abbia bisogno la mente per *conoscere*, nel senso ristretto di questa parola.

Sì; l'ESSERE IDEALE è una cotale entità di una natura tutta particolare, che non si può confondere nè collo spirito nostro, nè coi corpi, nè con alcun'altra cosa che appartenga all'ESSERE REALE.

Quindi un gravissimo errore sarebbe il credere che l'ESSERE IDEALE, o l'IDEA, fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere di cose che entrano ne'nostri sentimenti.

Anzi l'*essere ideale*, l'*idea*, è un'entità verissima e nobilissima; e noi abbiam veduto di quai sublimi caratteri ella vada fornita. Vero è che non si può definire; ma si può analizzare, o dire di essa quello che sperimentiamo, cioè che è il LUME dello spirito. Che può esser più chiaro del lume? Spento questo lume, non si trovan che tenebre.

Finalmente da ciò che abbiam detto si può formare il concetto del modo onde l'idea dell'ente in universale aderisce al nostro spirito; cioè si può conoscere, ch'ella non domanda, non esige nessun nostro assenso o dissenso, ma ci sta presente come un puro fatto.

La ragione di ciò è questa: tale idea dell'ente non afferma, e non niega; ella solo costituisce la nostra possibilità tanto di affermare che di negare.

Digitized by Google

PARTE TERZA

ORIGINE DE' PRIMI PRINCIPII DEL RAGIONAMENTO

Fin qui noi abbiamo vedoto, come l'intuizione dell' essere ideale sia propria dello spirito intelligente, e a lui necessaria per esser tale (1).

Abbiamo veduto altresì, come, dato l' *essere ideale* allo spirito, torna subitamente agevole lo spiegare l' origine dell' altre idee, mediante la *sensazione* e la *riflessione;* e abbiam tolto anche a dimostrare questa origine rispetto a tutte le idee prese in corpo, e rispetto a certe loro classi più ampie (2).

Però or ci rimane a dedurre di nuovo le varie idee, e cognizioni priocipali singolarmente prese, per dar compimento al nostro lavoro.

Ma a fine che non manchi ordine e lucidezza al nostro ragionamento, ci converrà cominciare da quelle cognizioni che sono via e condizione a nascimeoto dell'altre; le quali sono:

1.° I *primi principî* del ragiooamento;

2.° Certe idee *elementari* e astrattissime, che sempre ne' ragionamenti omani si suppongooo, e tolte le quali dalle menti, questi non si potrebbero formare nè intendere.

Fornita poi la mente de' *primi principî*, e di quelle idee *elementari*, come di altrettanti suoi istrumeoti, ella è atta alle sue nobili operazioni, e allor produce a sè stessa nuove idee e nuovi coooscimenti.

Diam mano adunqoe tosto alla dichiaraziooe de' supremi principî di ogni umano ragionamento.

CAPITOLO I.

PRINCIPIO PRIMO, *DI COGNIZIONE*, E PRINCIPIO SECONDO, *DI CONTRADDIZIONE*.

I principî si esprimono con proposizioni.

Per far l'analisi di ona proposizione, convieo ridurla alla espressione più semplice: seguendo in ciò il costume de' matematici, i quali, avendo a trattare una formola, dimandaoo licenza di ridorla nella espressione più accoocia alla operazione che sa quella di fare inteodono: il che, come cosa giusta, viene loro accordato, purchè mutando la veste non mutino alla formola il valore.

Ora la *proposizione* annonzia un *giudizio*.

Il *giudizio* è il rapporto fra due termini *predicato* e *soggetto*.

(1) Parte I.
(2) Parte II.

I *principî* dunque della ragione essendo altrettanti giudizî, risultano da un predicato e da un soggetto.

Il perchè l'espressione più semplice e naturale nella quale si possano porre i principî della ragione, è quella nella quale viene espresso direttamente e distinto con un vocabolo (o con una frase) il predicato, con un altro il soggetto, e con un terzo il nesso fra loro: pigliamo in esempio il principio di contraddizione.

Il principio di contraddizione semplificato è il seguente: « Ciò che è (l'essere) non può non essere. »

Ciò che è, è il soggetto: il *non essere*, è il predicato: *non può*, è la copula che esprime la relazione fra i due termini.

In questo giudizio la relazione fra l'*essere* e il *non essere* qual è? quella d'*impossibilità*.

Abbiamo veduto che sia l'*impossibilità* logica: è il non potersi pensare; brevemente, il *nulla*.

Quel principio adunque dice, che l'*essere* (ciò che è) non si può pensare col *non essere* insieme; perciocchè messo insieme l'*essere* col *non essere*, che n'abbiamo? un'affermazione e un'negazione, rimane nulla: col non essere si cassa e toglie l'essere messo prima, non resta più cosa a pensarsi.

Perciò il principio di contraddizione non è altro che la *possibilità del pensare*.

Non si può adunque fare alcuna ricerca sull'altre cose senza di esso. Sopra di esso non si può mettere il dubbio se sia valido ed efficace, o se non sia: perciocchè in questo dubbio, come in qualunque pensiero, si suppone quel principio già efficace e valido; giacchè non si comincia a pensare, a cercare, a ragionare, senza supporre il pensare, il cercare, il ragionare. È adunque il principio di contraddizione in luogo sicurissimo da ogni assalto di sofisti: conciossiachè per potere assalirlo, conviene pensare; e per pensare, conviene ammettere che si può pensare, qualunque sia l'opinione che si ha pensando; e il principio di contraddizione nulla dice di più. Vorreste voi pensare senza pensare? Non credo. Se voi dunque pensate (qualunque opinione vi formiate pensando), voi ammettete il principio di contraddizione, che è l'enunciazione di questo fatto: « o pensate, o non pensate: non c'è mezzo; poichè pensare senza pensare non si può. »

Quindi il principio di contraddizione è indipendente da ogni pensiero umano, da ogni opinione: precede i pensieri e le opinioni, poichè costituisce la loro possibilità.

Voi direte: io nego la possibilità del pensiero. Potrei rispondervi, che negando pensate; perocchè il negare, come l'affermare qualche cosa, è pensare. Ma non voglio io usare di questo vantaggio. Rispondo così: Negate la possibilità del pensiero? Chi sa? forse avrete la ragione, e forse il torto: lasciam questo. Ditemi solo: pensate voi? Se è impossibile pensare, non penserete, probabilmente. Ma via, lasciovi in libertà di rispondere che volete: pensate, o non pensate? Sia che mi rispondiate una cosa, sia che mi rispondiate l'altra, il principio di contraddizione l'avete messo in salvo: perocchè il principio di contraddizione non v'obbliga a pensare, ma lasciavi fare a vostro grado. Che avreste dovuto rispondermi, perchè nella risposta aveste escluso e annullato il principio di contraddizione? Questo, e non altro: « io pensando non penso; » ovvero: « io penso, sì, ma non penso. » Or andate, e rispondete così, se vi dà l'animo di far seriamente: voi non rispondereste con ciò; schernireste chi v'interroga, ovvero mandereste fuor de' suoni senza valore.

Ma tornando all'analisi del principio di contraddizione, egli è una proposizione che esprime il fatto: « non si può pensare l'essere insieme col non essere; » o sia: « non si dà pensiero se non ha per oggetto l'essere. »

Or che cos'è questo fatto? egli è quel medesimo fatto che io ho osservato, e provato, parmi, a non dubitarne: l'idea dell'essere, che informa e produce la nostra

intelligenza (1): sicchè questa soglium definirla « la facoltà di veder ciò che è » (l'essere). Questa frase, *l'essere insieme col non essere*, esprime il *nulla:* e il *nulla* è il contrario del *qualche cosa* dell'*essere*, coll'avere adunque io dimostrato che l'intelletto e la ragione nostra è la facoltà di veder l'essere, ho dimostrato e converso che il nulla non può esser veduto: il che viene nel principio di contraddizione affermato.

Il principio di contraddizione adunque trae l'origine dall'idea dell'essere, forma della nostra ragione: o sia, non è che l'*idea* stessa dell'essere, appunto considerata nella sua applicazione.

Si può dire adunque che il principio di contraddizione sia innato? Può dirsi in un senso, siccome l'hanno detto que' due sommi, s. Bonaventura e s. Tommaso (2), cioè intendendo che pur nel primo usare di nostra ragione il principio di contraddizione dal fondo dello spirito umano si manifesta: ma a me sembra più rigorosamente vero il dire, che del principio di contraddizione è innato in noi il fondamento, ma non il principio stesso: ed ecco per qual ragione.

Il principio, come osservai, ha la forma di un *giudizio*, e si esprime con una *proposizione*. Talora suppone anche un raziocinio, se non è assolutamente il principio primo; e tale non è quello di cui parliamo. In fatti, il principio di contraddizione si può dedurre da un principio antecedente, che io chiamo *principio di cognizione*, ed esprimo in questa proposizione: « L'oggetto del pensiero è l'essere. » Or ecco il raziocinio con cui si deduce. « L'oggetto del pensiero è l'essere. Ma la frase *essere e non essere* esprime il *nulla;* e il *nulla* non è l'*essere*. Dunque l'*essere* e il *non essere* non è oggetto di pensiero. »

Perchè adunque l'*idea innata* dell'ente abbia preso la forma di principio di contraddizione, è necessario che io abbia usato della medesima; abbia cominciato a giudicare e a ragionare. Io debbo essermi formato un essere mentale, il *nulla*. Io debbo avere acquistata un'idea di *affermazione* e di *negazione*, che sono atti del pensare; ed osservato, che la negazione unita coll'affermazione forma una equazione perfetta col nulla.

Ora, per quanto l'uomo faccia tutte queste operazioni, giudizî e raziocinî celeremente; per quanto esse nascano naturalmente, prossimamente dall'idea dell'ente;

(1) Parte II, c. II.

(2) *Retinet (memoria)*, così il santo Dottore Bonaventura *nihilominus scientiarum principia et dignitates, ut sempiternalia. et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci (eorum dummodo ratione utatur), quin ea audita approbet, et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam SIBI INNATA et familiaria recognoscat (Itin. mentis etc.* C. III). Questo è un osservare finalmente la natura. Ora queste *osservazioni* del fatto sono appunto quelle che i sensisti del nostro tempo trascurano: e pur hanno sempre in bocca di voler seguire i fatti. I fatti però, anche negletti dagli uomini, rimangono; e a chi non li osserva, vengono poi osservati: non se ne può far senza, checchè si faccia. Al Dottore di Bagnarea consuona quel d'Aquino: *Prima principia QUORUM GOGNITIO EST NOBIS INNATA, sunt quaedam similitudines increatae veritatis (De Verit.* Q. X, VI, ad 6): e nello stesso sentimento parla spessissimo, siccome in questo passo: *In eo qui docetur* così egli scrive, *scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est NOBIS NATURALITER INSITA, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum (De Verit.* Q. XI, I, ad 5). E perchè si veda come l'interpretazione che io do di questi passi sia vera, cioè che l'*innato* o il *naturalmente inserito* non si debba intendere a rigore, parlando de' primi principî, ma solo debba intendersi che que' principî in noi si presentano co' primi atti che fa la nostra ragione, o sia (che è il medesimo) col primo uso che noi facciamo dell'*idea dell'ente*, della qual solo si può rigorosamente affermare essere innata, e corrispondo al lume dell'*intelletto agente* di s. Tommaso; basterà spiegare s. Tommaso con s. Tommaso, il che si fa ove col passo surriferito si paragoni il seguente dello stesso santo Dottore: *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim LUMINE INTELLECTUS AGENTIS cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis (De Verit.* Q. X, VI).

e anzi più, sebbene tutto ciò non sia che la stessa *idea dell'ente applicata*, travestita, accompagnata di relazioni; tuttavia è necessario a tal fine, che la ragione nostra si mova di quello stato primo di perfetta quiete, nel quale ella è pure, quasi molla, tesa e fermata. Ma tutto ciò che è in noi in conseguenza di qualche movimento della ragione non essenziale e innato nella stessa, io amo di chiamarlo cosa *acquisita*; e tale mi sembra, nella sua forma di principio, il principio appunto di contraddizione.

CAPITOLO II.

PRINCIPIO TERZO, *DI SOSTANZA*. — PRINCIPIO QUARTO, *DI CAUSA*.

Il *principio di contraddizione* dipende dal *principio di cognizione*.

Il *principio di cognizione* è un fatto necessario espresso così: « L'oggetto del pensiero è l'essere. » Tale è il principio di tutti i principî, la legge della natura intelligente, l'essenza della intelligenza.

Il secondo è quello *di contraddizione*, e discende immediatamente dal primo: « Non si può pensare l'essere ad un tempo col non essere. »

Il terzo è quello *di sostanza*, che dice : « Non si può pensare l'accidente senza la sostanza. »

Il quarto è quello *di causa*, che dice: Non si può pensare un nuovo essere senza una causa. »

L'*accidente* noi lo percepiamo per un'azione che vien fatta sopra di noi: egli dunque si può chiamare col nome generale di *avvenimento*. E tanto più può ricevere questo nome, in quanto che sopravviene alla sostanza, e non è necessario alla stessa. Non è altra differenza fra l'*accidente* e l'*effetto*, che l'*accidente* si considera in quanto termina e fa una cosa sola colla sostanza, mentre l'*effetto* si considera come separato al tutto dalla causa. Ciò posto, il modo col quale noi deduciamo il *principio di causa*, servirà d'esempio al lettore, perch'egli possa da sè medesimo dedurre il *principio di sostanza*.

Ecco come il principio di causa discende dal *principio di contraddizione*, e quindi dal *principio di cognizione*.

Il principio di causa si può esprimer così: « Ogni avvenimento (tutto ciò che comincia) ha una causa che lo produce. » Noi abbiamo trovata questa forma in altro luogo. L'abbiamo anche analizzata: qui è necessario richiamarsi alla memoria quella analisi.

« Ogni avvenimento ha una causa che lo produce. » Questa proposizione equivale perfettamente a quest'altra: « È impossibile all'intelligenza di pensare un avvenimento, senza pensare una causa altresì che lo abbia prodotto. » Per dimostrare che « un avvenimento senza una causa non si può pensare. » convien dimostrare che « il concetto di un avvenimento sfornito di una causa involge contraddizione. » Quando ciò sia dimostrato, allora s'avrà il principio di causa dedotto dal principio di contraddizione.

Ecco come si dimostra. Dire che ciò che non esiste opera, è contraddizione. Ma un avvenimento senza causa equivale a un dire: ciò che non esiste, opera. Dunque un avvenimento senza causa è contraddizione. Alle prove.

La maggiore si prova così. Concepire un'operazione (una mutazione) senza un ente, è concepire senza concepire : il che è contraddizione. In vero, il principio della cognizione dice : « L'oggetto del pensiero è l'ente ; » dunque senza un ente non si può concepire. Concepire adunque un'operazione senza concepire insieme un ente, è concepire senza concepire. Dunque l'applicare l'operazione a cosa che non esiste, è contraddizione ne' termini : il che si dovea dimostrare.

La minore si prova così. Un avvenimento è una operazione (una mutazione).

dunque questa operazione non ha causa, si percepisce isolata, senza un ente a cui appartenga; c'è dunque l'operazione senza l'ente, o, che è il medesimo, opera ciò che non esiste. Così la minore pur ha la sua prova.

Quindi il principio di causa discende dal principio di contraddizione, come tutti e due questi principî discendono dal principio di cognizione: e questo non è che l'*idea dell'ente applicata*, la quale prende forma di principio, e s'esprime in una proposizione, quando ella si considera in relazione col ragionamento dell'uomo, del quale essa è la causa.

CAPITOLO III.

CHE COSA SIENO I PRINCIPÎ SCIENTIFICI IN GENERALE.

Come abbiam veduto, i principî fin qui accennati, cioè 1.° il principio di cognizione, 2.° il principio di contraddizione, 3.° il principio di sostanza, 4.° il principio di causa, non sono che la medesima *idea dell'ente applicata*, o la legge di applicazione espressa in una proposizione.

Questa osservazione ci scorge a conoscere la natura di tutti i principî inferiori del ragionamento.

I *principî* in generale *del ragionamento* non sono che altrettante *idee*, delle quali si fa uso per giudicare.

L'applicazione di queste idee si può sempre concepire come un giudizio, e mettere in una proposizione.

E poichè questa proposizione serve di norma, secondo la quale formare una serie d'altri giudizî a quel primo sottordinati, siccome più particolari, e in quello più generale compresi; perciò quel primo si chiama *principio* rispetto a questi secondi che da lui si deducono; deduzione la quale chiamasi ragionamento.

A ragion d'esempio, l'*idea della giustizia* diviene il *principio* della morale, quando si ragiona raccogliendo un complesso di applicazioni di essa: l'*idea della bellezza* si fa il principio dell'estetica, quando noi la ci proponiamo perchè diriga e regoli, anzi pure ingeneri tutti i ragionamenti che possiam fare sulle cose belle.

Quindi la *definizione della bellezza*, che non è altro se non la proposizione in cui si cangia quell'idea, è il primo principio di tutti i ragionamenti che intorno al bello si possono fare.

Generalmente, l'*essenza* delle cose è il *principio* de' ragionamenti che si fanno intorno le cose.

Di che, il principio di ciascuna scienza è la *definizione*, che esprime l'idea essenziale della cosa intorno a cui la scienza si aggira: e di questo vero nasce l'arte di dividere acconciamente le scienze in fra loro, e di richiamarle ad una elegante unità; acciocchè esse non sieno anzi collezioni di svariate notizie, che ben ordinati trattati, ove il principio unico signoreggi, e si veggano tutti gli altri veri da quel primo vero chiaramente venire, siccome lumi da lume, ed ingenerarsi:

CAPITOLO IV.

ORIGINE DE' PRINCIPÎ SCIENTIFICI IN GENERALE.

Abbiamo veduto, che i principî non sono che *idee applicate*, o sia idee che servono di norma e di esemplare secondo il quale portare altri giudizî più particolari.

L'origine dunque de' principî è ridotta in tal modo all'origine delle idee: e spiegate queste, sono spiegati naturalmente anche quelli.

PARTE QUARTA

ORIGINE DELLE IDEE PURE, CIOÈ DI QUELLE CHE NULLA PRENDONO DAL SENTIMENTO.

CAPITOLO I.

ORIGINE DELLE IDEE *ELEMENTARI DELL'ESSERE* SUPPOSTE NEGLI UMANI RAGIONAMENTI

ARTICOLO I.

Enumerazione delle idee elementari dell'essere.

Queste idee elementari, condizioni di tutti gli umani ragionamenti, sono principalmente le seguenti: 1.° l'idea di unità, 2.° de'numeri, 3.° di possibilità, 4.° di universalità, 5.° di necessità, 6.° d'immutabilità, 7.° e di assolutità.

ARTICOLO II.

Origine di queste idee.

Tutte queste idee, che sono racchiuse nell'*essere ideale*, sono suoi caratteri, sue naturali qualità (1). Esse sono dunque date a noi con esso essere; nè a noi resta altra fatica, se non quella di notarle in esso ad una ad una, di distinguerle, e di segnare ciascuna con un nome; il che si fa mediante il vario uso dell'idea dell'essere, e la riflessione.

Indi appar cagione perchè queste idee sieno così famigliari a tutti gli uomini, e da tutti supposte; sebbene, considerandole in sè, veggansi d'una natura astrattissima da ogni concrezion materiale, di guisa che sembrerebbe a prima vista dover esse, a formarsi in noi, aver bisogno di un lungo processo di mentali operazioni. Pur ella non è così: ma sono anzi le nozioni più ovvie, più facilmente note, e alla mano di tutti gli uomini.

OSSERVAZIONE.

Noterò solo, che queste idee astratte, ciascuna presa da sè più tosto è un elemento d'idea, che un'idea; giacchè esse sole niente fanno conoscere. Per questo anco io le chiamo *idee elementari* dell'essere ideale; e in generale le idee *astratte* si possono dire *idee elementari* di quella idea onde sono astratte.

(1) Vedi add. Parte I, c. III, art. I.

Digitized by Google

ARTICOLO III.

Ragionamenti di s. Agostino sulle idee d' unità, e di numero, ed altrettali, che confermano la teoria da noi esposta.

§. I.

Or poichè le accennate *idee* elementari appartengono all'*essere ideale*, non fa meraviglia, che ciascuna di esse mostri in sè una fermissima ritrosia a lasciarsi conoscere e spiegare mediante le sensazioni.

Anzi accadde sempre, che ove i grandi pensatori si sono incontrati nell'una o nell'altra di esse, rimanessero scossi alla lor vista ed alla loro singolar natura; che quindi le facessero oggetto ove più internare profondo il pensiero, come soglion fare quando vengon loro de' nodi alla mano; ben accorgendosi, che non dovea esser sì agevole il render ragioni di tali notizie, che nulla hanno di somiglievole nel mondo sensibile. Quindi ciascuna di que'le idee servì a qualche gran filosofo di scala a sollevarsi via oltre la sfera delle visibili cose, e a trapassar la natura, spingendosi col pensiero nell'infinito. Ma benchè questo accadesse loro abbattendosi nell'una o nell'altra di tali idee, non veggo però che molti da questa parziale contemplazione giungessero a trovar la sede di tutte le idee elementari dell'essere, e che ascesi all'ente ideale indeterminato potessero esprimere il gran problema ideologico nella sua forma completa e generale.

Però non sarà inutile ch'io qui, all'occasione di trattare di questa maniera d'idee, rechi un qualche esempio del modo, come una sola o l'altra di esse bastasse talora alle gran menti di stimolo e di guida a dare un volo sopra le più alte cime delle cose umane, onde molte di quelle verità rinvenissero, che noi siamo venuti esponendo. E l'idea elementare che prescegliero sarà quella dell'unità, e de' numeri; e la mente che si levò tant'alto per la scala di tali idee, sarà quella di s. Agostino.

Disputando egli in Roma col suo amico Evodio, come narra o finge nel secondo Libro del *Libero Arbitrio*, egli venne recato a questa questione, nella quale si mise, cominciando dall'osservare la differenza che corre fra l'*individualità delle nostre potenze*, e l'*universalità della verità* che a tutti gli uomini ugualmente risplende: e così egli dice:

« *Agostino*. Primieramente domando, se il mio senso del corpo sia il medesimo che il tuo, o pure, se il mio non sia che mio, e il tuo non sia che tuo. » —

« *Evodio*. Io concedo al tutto, che ciascun di noi ha particolari sensi di vedere, « di udire, e d'altre operazioni sensibili, quantunque sieno della stessa specie. » —

« *Agostino*. E lo stesso tu risponderai anche di quel senso interiore, o risponderai diversamente? »

« *Evodio*. Non diversamente. » —

« *Agostino*. Che della stessa ragione? non ha forse ciascuno di noi la sua propria? che certo può avvenire, che io intenda qualche cosa che tu non intendi; nè tu « puoi sapere se io intenda o no, quando all'opposto se io intenda il so ben io. »

« *Evodio*. E manifesto, che anche ciascun di noi ha la sua mente propria e singolare. »

« *Agostino*. Ma potrai forse dire che ciascun di noi abbia anche il suo singolar « sole che vede, la sua singolar luna, la stella venere, e l'altre tali cose, sebben ciascuno le vegga col suo proprio senso? »

« *Evodio*. In nessun modo direi ciò. »

« *Agostino*. Dunque molti insieme possiamo vedere una cosa sola, sebbene abbiamo de' sensi singolari ciascuno, co' quali tutti però sentiamo quella cosa stessa che « ad un tempo vediamo; di guisa che sebbene altro sia il mio senso, ed altro il tuo,

« ciò che vedo io però, non è altro da ciò che vedi tu: ma quel medesimo è presente
« all'uno e all'altro di noi, e dall'uno e dall'altro è in pari tempo veduto. »

« *Evodio*. Niente di più manifesto. »

« *Agostino*. Possiamo anche insieme udire una stessa voce, di maniera che, seb-
« bene sia diverso il mio senso dal tuo, tuttavia non sia diversa la voce che insieme
« udiamo, nè una parte ne prenda l'udito mio, un'altra parte il tuo, ma checchè suo-
« ni, si ascolti tutto e indiviso da entrambi. »

« *Evodio*. Anche questo è chiaro » (1).

« *Agostino*. — Or via, bada ora, e dimmi se v' abbia qualche cosa, che tutti
« quelli che ragionano veggano in comune (ciascuno però colla ragion sua propria):
« giacchè ciò che è veduto dagli occhi, come dicemmo, è presente a tutti, nè si tra-
« smuta in uso di quelli a'quali è presente, come avviene del cibo o della bevanda, ma
« rimane incorrotto e intero, o che sia veduto, o che non sia: ovvero stimi tu, che
« niente vi abbia di cotal maniera? »

« *Evodio*. Anzi io veggo avervi di tali cose molte; delle quali basta commemorar-
« ne una, la ragione e la verità del numero, la quale è presente a tutti quelli che con-
« teggiano (2), di guisa che ciascuno calcolatore sforzasi di apprenderla colla ragione
« ed intelligenza sua particolare: ed altri il fa più facilmente, altri più difficilmente,
« altri non ci riesce al tutto: e pure ella si porge uguale innanzi a tutti quelli che
« sanno intenderla; nè, quando è intesa da chicchessia, ella si cangia quasi in alimento
« del suo percettore, nè si muta (3); nè, quando taluno prende abbaglio nel calcolo,
« per questo ella vien meno; rimanendosi ella vera e integra, colui all'incontro è fitto
« tanto più addentro nell' errore, quanto meno la vede. »

« *Agostino*. Ben da vero! e veggo che tu, come non punto nuovo di queste
« materie, hai tosto avuto alle mani il bisognevole da rispondermi. Tuttavia se alcun
« ti dicesse, cotesti numeri non esserci impressi nell' animo in virtù di certa loro na-
« tura, ma da quelle cose che percepiamo col senso corporeo, quasi fossero certe im-
« magini di visibili cose; e che risponderesti tu? Stimi che così possa essere? »

« *Evodio*. Nol crederei mai. Poichè ove anco col senso corporeo io percepissi i
« numeri (4), non per questo potrei percepire con esso la ragione, secondo cui i nu-
« meri si partono o si congiungono. Conciossiachè è mediante questa luce della men-
« te, che io correggo colui che sommando o sottraendo ci mette fuori un risultamento
« sbagliato. E tutto ciò ch' io percepisco col senso corporeo, siccome questo cielo, e
« questa terra, e tutti gli altri corpi in essi, non so fino a che tempo saranno: ma che

(1) L'analisi dello sensazioni non era spinta a' tempi di s. Agostino tanto innanzi, come fu nei tempi moderni. Però non fa meraviglia se qui paia che non ben si distingua fra il sole in quanto è percepito da'sensi nostri, e il sole in sè percepito coll'intelletto. I sensi nostri non percepiscono propriamente il sole, ma l'aziono parziale del sole; e l'azione che fa il sole in uomini diversi, e numericamente diversa, sebbene sia simile e della stessa specie. Sicchè si può dire che diversi sensi percepiscano in certa cotal maniera diversi soli; ma più accuratamente ancora direbbesi che il sole in sè non è percepito propriamente che dall'intelletto, il quale percepisce l'*ente-sole*; quando il senso non percepisce che l'*agente* nelle sue varie e separate azioni.

(2) Si consideri quanto diligentemente qui s. Agostino distingua il *soggetto* dall'*oggetto*, la *ragione* dalla *verità* percepita dalla ragione. Le differenze ch'egli fa notare sono manifeste, innegabili. E pure udiamo tutto giorno di quelli che pretendono di confondere la scienza e la *verità* colla *mente* umana, e far quella un puro effetto o emanazione di questa!

(3) Conviene ben considerarsi, siccome il soggetto che intende sia vario, mutabile, difettoso; e la verità (l'oggetto) non patisca nulla dalle varie condizioni del soggetto che si sforza di contemplarla. Con queste ultime parole s. Agostino distrugge ogni sistema di quelli che pretendono che la scienza venga informata dalle qualità del soggetto: ciò non può al tutto essere, essendo ella di sua natura immutabile.

(4) Qui concedo la possibilità, che col senso si percepiscano i numeri: ma tosto appresso s. Agostino rifiuta come impossibile anche questo.

Digitized by Google

« sette e tre facciano dieci, io so che è ora, e anche sempre; nè v' ebbe mai tempo in « che sette e tre non fossero dieci, nè verrà mai (1). Or questa incorruttibile verità del « numero dissi che è comune a me, e a qual altro si voglia ragionatore. »

« *Agostino*. Non ripugno alle cose verissime e certissime che tu mi rispondi. « Ma io voglio farti osservare, che nè anco l'idee de' numeri s' attraggono da' sensi « corporei; il che facilmente vedrai, se ti piaccia considerare, che ogni numero è un « composto di unità: pon caso, quel numero che avrà due volte l' unità, si chiama « due; quel che tre, tre; quel che dieci, dieci: e in somma ciascun numero quante « volte ha l' uno, quinci prende il nome, e tanti si chiama. Or chi con verità pensa « che sia l' uno, trova per certo ch' esso non può esser sentito da' sensi del corpo. Chè « tutto ciò che vien percepito da tal senso, provasi non esser uno, ma molti: concios« siachè è corpo, e perciò ha parti innumerabili. Ma per non andar dietro alle parti dei « corpi troppo minute e meno articolate, dico, che per picciol che sia un corpicciuolo, « certo egli ha una parte destra, un' altra sinistra; una superiore, un' altra inferiore; « o un' altra di là, un' altra di qua; o altre all' estremità, altra nel mezzo: poichè « fa uopo confessare, che queste cose stanno in ogni misura di corpo per quantunque « esigua ella sia: e però convien concedere, niun corpo esser veramente e puramente « *uno:* sebbene non si potrebber numerare quelle tante cose, se non le distinguessimo « mediante la cognizione che abbiamo dell' unità. Poichè quando io cerco l' uno nel « corpo, e so certo che nol vi posso trovare, allora fuor di dubbio io so che sia ciò che « cerco ivi, e non trovo, e che non vi posso trovare, o più tosto che al tutto non v'è. « Sicchè il sapere che l' *uno* non è corpo, suppone ch' io abbia l' idea dell' uno: poi« chè non conoscendo l' uno, non potrei numerare le *molte* cose del corpo. E ovec« chessia io conosca l' uno, certo nol conosco pel senso del corpo; conciossiachè per « questo non conosco che il corpo, che si dimostra non esser mai veramente e puramente « uno (2). Che se pel senso del corpo non conosciamo l' unità, dunque con esso senso « niuno dei numeri conosciamo, di que' numeri, voglio dire, che coll' intendimento « contempliamo (3). Poichè non havvi alcuno di questi, che non si chiami tanti, quante « ha unità, la quale unità col senso corporeo non si percepisce. » —

E qui s. Agostino viene facendo un simigliante discorso circa le proprietà e le relazioni de' numeri in fra loro, dimostrandocele eterne, e non dipendenti da alcuna cosa temporale.

« Di poi (così egli prosegue), sguardando all' ordine de' numeri, veggiamo, che « dopo l' uno viene il due, che paragonato all' uno è il doppio: ma il doppio di questo « due non viene immediatamente appresso, ma è uopo vi s' interponga il numero ter« nario, perchè seguiti poscia il quaternario, che è il doppio del due. E simigliante « ragione si stende a tutti gli altri numeri con legge certissima ed immutabile —, che « quant' è un numero dato, altrettanto si debba numerare per trovar quel numero che

(1) Ecco i caratteri d'immutabilità, necessità, eternità, osservati nelle proprietà de' numeri da s. Agostino.

(2) Dato anco che nel corpo vi avesse una qualche *unità*, come sarebbe negli estesi continui, per conoscere l' unità di un corpo conviene sempre che io percepisca quel corpo prima come *ente*, e poi come *uno*, cioè oggettivamente; ora ciò non può fare il senso che non riceve se non l'*azione* delle cose e non sente che questa nel proprio sentimento, non le cose stesse fuori di sè, fuori del proprio sentimento. Per altro l' unità dell'esteso non è perfetta in quanto non esclude mai la *possibilità* della divisione e della moltiplicità.

(3) Quelli che non pensano profondamente, si persuadono che sia assai facile concepire la moltiplicità. Ed è facile *concepirla*, ma difficile *spiegare come si concepisca:* confondono la concezione di fatto colla teoria della concezione della moltiplicità, e la facilità di quella colla difficoltà di questa. Tutti quelli all' incontro che approfondiranno questa questione s' avvederanno 1.° che io non posso concepire i *molti*, senza che preceda in me l' idea dell' *uno*, 2.° e che io non posso concepire l' *uno*, senza che preceda in me l' idea dell' *ente*.

Digitized by Google

« sia doppio di esso. Or questa proprietà, che noi veggiamo valere immutabile, ferma, incorrotta per tutti i numeri, onde la veggiam noi? non da' sensi: perocchè non v' ha uomo, che col senso del corpo percepisca tutti i numeri; i quali sono innumerabili (1): onde dunque conosciamo quella legge valer per tutti, o in che fantasia, in che fantasma veggiamo una verità così certa del numero, applicabile a innumerabili serie di cose, e con tanta sicurezza, se non nella luce interiore, sconosciuta al senso del corpo? »

Di che conchiude:

« Per questi ed altrettali molti documenti, coloro che ebber da Dio ingegno alle disputazioni, e cui la pertinacia non cuopre di caligine, sono astretti di confessare, che la ragione e la verità de' numeri non appartiene a' sensi del corpo, stare essa inflessibile e sempre sincera, ed esser comune oggetto che si dà a vedere a tutti quelli che ragionano. » (2) —

§ 2.

E or qui sant' Agostino fa de' simiglianti ragionamenti per tutte le verità inconcusse di qualsiasi condizione, e le dimostra al tutto aliene da' sensi, come quelle de' numeri, e necessariamente da più alta fonte procedenti che dalle sensibili e temporanee nature. De' quali ragionamenti mi si permetta di soggiungere ancora alcun brano, acciocchè si renda più manifesta la mente di un uomo sì autorevole, e il vero che noi amiamo di mettere al sicuro in tutta quest' opera, cioè che la cognizione nella sua parte formale non può venire da' sensi. Udiamo dunque come ripiglia il suo dialogo con Evodio il grand' uomo, rallargandolo da' numeri agli altri veri.

« *Agostino*. Noi teniamo che v' ha una sapienza, e che tutti gli uomini vogliono esser sapienti, ed esser beati. Ora dove vediam noi ciò? Poichè certo non dubito punto, che tu vegga ciò, e vegga che ciò è vero. Vedi tu dunque questo vero a quel modo che vedi il tuo pensiero, il quale, se tu non mi manifesti qual sia, io l' ignoro? o più tosto vedi quel vero per sì fatto modo, che in pari tempo ti accorgi assai bene, che quel vero che tu vedi può esser veduto anche da me, sebbene tu non mel dica? » (3).

« *Evodio*. Anzi così appunto, che io non dubito poter tu da te stesso vedere quel vero, anche s' io non volessi che tu 'l vegga. »

« *Agostino*. Ora, se veggiamo noi tutti e due colle menti nostre proprie e singolari quel medesimo vero, non è egli cosa all' uno e all' altro di noi comune? »

« *Evodio*. Manifestissimo. »

« *Agostino*. Prendi un' altra proposizione simigliante. Ad esempio, io credo che tu non negherai, doversi porre studio ed amore nella sapienza, e sentirai che questa è una proposizion vera. »

« *Evodio*. Non ne dubito affatto. »

« *Agostino*. Potremmo adunque anche qui negare, che questo vero è uno, e che è comune a vedersi a tutti quelli che lo sanno, sebben ciascuno nol miri nè colla mia mente, nè colla tua, nè coll' altrui, ma colla sua propria, quando ciò che è veduto, è pur presente a tutti i risguardanti? »

(1) Ecco come sant' Agostino s' accorge che trapassa ogni sperienza quel ragionamento che si volge intorno all' ordine delle cose possibili e necessarie.

(2) *His est talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem* (*De Lib. arbitrio* II, VIII).

(3) Osservazione finissima e giustissima, che vale mirabilmente a distinguere la cognizione delle cose contingenti, e quella delle cose necessarie.

Digitized by Google

« *Evodio*. Per niuna guisa si può negare. »

« *Agostino*. Che si debba vivere giustamente, che le cose deteriori vadano pos-
« poste alle migliori, le pari appareggiate, a ogni essere dato ciò che gli si spetta,
« non confesserai tu esser verissime sentenze, e stare innanzi comunemente tanto a
« me, che a te, e a tutti che quelle veggono? »

« *Evodio*. Di pieno accordo. »

« *Agostino*. Che? potrai negare, che ciò che è incorrotto valga meglio di ciò
« che è corrotto, ciò che è eterno valga meglio di ciò che è temporaneo, e l' inviola-
« bile del violabile? »

« *Evodio*. Chi potrebbe farlo? »

« *Agostino*. V' ha dunque alcuno che possa dire suo proprio questo vero, quando
« si dà innanzi a contemplare a tutti quelli che ne sono atti, splendido di una luce
« incommutabile? »

« *Evodio*. Niuno dirà con verità, che sia suo proprio; conciossiachè tanto egli è
« uno, e tanto è comune a tutti, quant' egli è vero. » —

« *Agostino*. Ora non più; bastandomi che tu meco vegga, e conceda per certis-
« simo, che queste cotali quasi regole e lumi di virtù e son vere, e sono incommuta-
« bili, e o singolarmente prese o tutte insieme stanno comunemente presenti, in accon-
« cio di essere intuite da quelli che valgono a intuirle, ciascuno colla sua ragione pe-
« rò, e mente propria. Però ti chiedo, se queste cose ti sembrano esse appartenere alla
« sapienza. » —

« *Evodio*. Così è fermamente. »

« *Agostino*. Dunque quanto vere e incommutabili sono le regole de' numeri, la
« ragione e la verità de' quali tu hai detto porgersi in un modo incommutabile e co-
« mune a tutti quelli che sguardano in essa, tanto altresì sono vere e incommutabili
« le regole della sapienza, di alcune poche delle quali singolarmente prese interrogan-
« doti io, hai risposto esser vere e manifeste, e conceduto che son comuni a contem-
« plare a tutti quelli che n'hanno idoneità » (1).

« *Evodio*. Non posso dubitarne. » —

« *Agostino*. Conchiudi, non poter tu dunque negare avervi una verità incom-
« mutabile, che contiene tutte queste cose, le quali sono incommutabilmente vere, e
« la qual non puoi tu dire nè tua, nè mia, nè di altro uomo singolo, ma solo puoi
« dire esser pronta e porgersi ella in comune a vedere a tutti quelli che san mirare
« i veri immutabili, siccome un cotal lume segreto e pubblico a un tempo per modi
« meravigliosi. »

« *Evodio*. Tutto verissimo ed apertissimo. »

« *Agostino*. Or ti vo' domandare una cosa. Questa verità, di cui sì a lungo par-
« liamo, e nella quale veggiam tante cose, pensi tu che sia più eccellente della mente
« nostra, o eguale, o inferiore? »

« *Evodio*. Forse inferiore » (2).

« *Agostino*. Ma se fosse inferiore, non giudicheremmo noi secondo quella, ma
« di quella, siccome giudichiamo de' corpi che sono inferiori, e diciamo sovente non
« pur ch' essi sono così, o in altra guisa, ma ben anco ch' essi così o diversamente *deb-*
« *bono* essere: e di' il medesimo degli animi nostri, che non solo conosciamo quali
« siano, ma bene spesso conosciamo quali esser *debbano*. E quanto a' corpi, giudi-
« chiamo, dicendo: Non è candido come « sarebbe bisogno, o non è ben quadrato, e

(1) Ecco come s. Agostino prova che le scienze morali e metafisiche hanno basi inconcusse at pari di quelle che si chiamano scienze esatte e rigorose.

(2) Per aiutare il lettore ad intender meglio il ragionamento, spezzai la risposta di Agostino, intromettendo questa dimanda di Evodio, e la seguente, il che niente turba la sostanza della dottrina.

« molt' altre cose simili. Degli animi poi: Non è disposto come converrebbe, o non ab-
« bastanza lene, o troppo poco veemente, come dimanda la ragion de' costumi. Le
« quali cose noi giudichiamo secondo quelle interiori regole della verità; che tutti co-
« munemente veggiamo: di esse poi nessuno giudica in alcun modo: perocchè ove
« talun dica, che le cose eterne valgono più delle temporali, e che sette e tre fan
« dieci, niuno dice che così dee essere, ma solo, conoscendo che la cosa sta così
« non la corregge quasi facendola da esaminatore, ma se ne rallegra come trovatore
« di quel vero. »

« *Evodio*. Se non è dunque la verità *inferiore* alla mente, poniamo che sia *ugua-*
« *le* ad essa. »

« *Agostino*. Quando tal fosse, la verità sarebbe mutabile come la stessa men-
« te (1). Conciossiachè le menti nostre or veggono più ed ora meno, e di qui debbo-
« no confessarsi mutabili: quando la verità in sè stessa è costante, nè fa progressi col-
« l'esser meglio veduta da noi, nè vien meno a lei qualche cosa per vederla noi meno;
« ma intera e incorrotta or fa lieti di suo lume quelli che a lei si convertono, or quelli
« che da lei si ritraggono punisce di cecità. E che? se noi giudichiamo *secondo essa*
« anche delle nostre stesse menti, quando all'incontro *di essa* non possiamo giudicare
« in alcun modo? Poichè diciam bene: Colui non intende, o intende quanto basta. E
« alla mente stessa è questa legge, che intenda tanto, e non più, quanto si può appros-
« simare e attaccare all' incommutabile verità. Che è dunque a conchiudere? Che la
« verità, non essendo nè *inferiore*, nè *uguale* alla mente, sia superiore e di più eccel-
« lente natura » (2).

Fin qui s. Agostino.

CAPITOLO II.

ORIGINE DELL' IDEA DI SOSTANZA.

Fin qui io ho dimostrato, come, da una prima idea presente per natura al nostro spirito provengano, all'occasione delle sensazioni, tutte l'altre idee prese nel loro complesso, i principî del ragionamento, e in particolare quelle idee che ho chiamate *elementari dell'essere*, e che sono condizioni di ogni uso di ragione (3).

Ed apparì, come mediante questa teoria si vinca quella difficoltà dell'assegnare all'idee le loro origini, che fu scoglio a tanti filosofi, e a tutta intera la filosofia (4).

E perchè ci fu dato occasion di vedere che quella difficoltà esposta da me in modo generale, s'era presentata sotto più forme particolari, a chi avea tentato di spiegare la generazione di questa o di quella special classe d' idee; però io penso esser conveniente e vantaggioso, che dopo aver mostrato come la data teoria soddisfi alla difficoltà in generale, mi continui a dimostrarlo anco in particolare: dissolvendo quella travagliosa difficoltà anche in tutte le sue forme parziali, cui, simigliando al Proteo delle favole, ella prende incessantemente: il che sarà compito, ove dalla somma idea dell' ente si deducano per noi tutte quelle speciali idee, nella dichiarazion delle quali hanno dato miseramente in secco tanti filosofi.

E quanto alle idee elementari dell' essere, l'abbiam già fatto.

(1) Tutti questi argomenti sono efficacissimi a provare fino all' evidenza, che la verità non è un prodotto della mente (del soggetto), ma un' *entità* superiore alla mente e al soggetto, e veniente a quella e a questo da un fonte infinitamente all' uom superiore.

(2) *De Libero arbitrio* II., VII—XII.

(3) P. II, III,—IV, c. I.

(4) P. II, cap. V.

Digitized by Google

Or le idee di sostanza e di causa ci si offrono appresso quelle le prime, come le più difficili e le più necessarie.

ARTICOLO I.

Stato della questione intorno all' origine dell' idea di sostanza.

Ciò che rende più arduo che non sarebbe, l'assegnare all' idea di sostanza la sua origine, si è il concetto inesatto e confuso che si fanno della sostanza i filosofi che ne ragionano.

Generalmente, confondono l' idea di sostanza in genere, coll' idee delle sostanze particolari. I nostri filosofi vi diranno, per esempio : « noi non possiamo conoscere la sostanza de' corpi ecc., dunque noi non abbiamo l' idea di sostanza. » Vi par egli questo un ragionamento rigoroso?

Conviene in vero osservare, che noi potremmo avere l' idea di *sostanza in genere*, e non conoscer intimamente nessuna *sostanza* delle cose particolari : a quel modo che noi potremmo conoscer benissimo, che un masso, che noi veggiam sospeso ad un' alta colonna, debba avere qualche cogiunzion con essa, acciocchè si stia così pendulo nell' aria, com' egli si sta ; sebbene noi non sappiamo la natura di quella congiunzione ; e se quel nesso del masso colla colonna onde penzola, sia fatto d' una verga di ferro, o d' altro ; ovvero se sia a modo di ganghero, o di arpione; e in somma, di che forma e di che materia sia l' appicco: tutto questo noi possiamo ignorare, e intendere nulladimeno la necessità d' una congiuntura qualunque del masso colla cima della colonna.

Similmente, poniamo che noi potessimo conoscere, che ci dee avere una sostanza, oltre alle qualità sensibili o ad altri accidenti : ne verrebbe di questo necessariamente, che noi dovessimo saper anco che cosa sia quella sostanza de' corpi, e conoscere pienamente la sua natura? No, certamente. E converso, se non conosciamo ciò che ne' corpi forma la sostanza, si dee conchiuder di questo, che noi non abbiamo nè pure in generale la nozion di sostanza? No, per la stessa ragione : conciossiachè senza la nozione di sostanza, noi non potevam conoscere ch' ella fosse necessaria ne' corpi.

Or poi, il dimostrare che noi abbiam la nozion di sostanza, sarebbe, com' altri poco fa osservava (1), una petizion di principio. A quelli che negano l'esistenza di tal nozione, è da chiedersi : come possono negar l' idea di sostanza, se non l' hanno, se non sanno che negano (2)? Il perchè, come osservai altre volte, l' idea di sostanza è un fatto contestato dal genere umano, compresi nel genere umano quegli stessi che tolgono a negarla in parole. Poichè quando anche il genere umano s' ingannasse, e credesse d aver un' idea che non ha, bisognerebbe pure che gli sembrasse di aver quest' idea : e ora, sembrargli di aver un' idea, è lo stesso che averla ; perocchè una idea apparente, non si rimane dall' essere un' idea bella e buona, e reale siccome le altre : più oltre non si può andare.

(1). « Entrando in una sì fatta discussione, io sento me medesimo convinto di petizione di « principio : io voglio cercare se le nozioni di sostanza e di causa si trovano nello spirito uma- « no ; ed io medesimo, spirito umano, suppongo innanzi queste nozioni ; di più, io le pongo, dopo « aver loro applicate una definizione ; è chiaro ch' io oppugno me stesso con una petizion di prin- « cipio ; è chiaro altresì che io non posso a meno d' oppugnare così me stesso ; perocchè, siccome « ha molto bene detto Pascal, non si dee giammai voler provare l' evidenza . » Cousin, *Fragmens* « *Philosophiques*, facc. 425.

(2) L' inganno degli scettici consiste nell' immaginarsi che l' *idea* sia qualche cosa di *esterno* : all' incontro l' *idea* è tutta interiore, e quindi non è materia di controversia : è il fatto.

ARTICOLO II.

Descrizione ed analisi di tutto ciò che noi pensiamo intorno alle sostanze.

§ 1.

Onde debbasi cominciare la ricerca sulle idee di sostanza.

Il primo passo che dar dobbiamo è di appurare il fatto; di verificar quali sieno le cognizioni nostre circa la sostanza, o quai diversi pensieri la mente umana agita intorno ad essa; poichè di queste cognizioni o pensieri è che cerchiamo spiegazione.

Un fatto è questo: la mente pensa alla sostanza. Non giova dire: questo è illusione, o, è pensier falso. Ciò non appartiene alla discussion presente. Sieno veri o falsi, illusori o reali i pensieri della mente sulla sostanza, ella li fa: dobbiam dunque mostrarne l'origine, renderne una ragione. Il filosofo non dee solo assegnar la cagione di ciò che fa la mente, ma anche di ciò che crede di fare. Trovata l'origine di tai pensieri, che crediamo di fare sulle sostanze, allora si potrà più agevolmente vedere il real valore di questi pensieri, e l'uso legittimo che se ne dee fare; perocchè l'origine stessa è quella che può mostrare la legittimità o verità di essi, o pure dichiararli spuri, illusori e nulli, se non in sè, il che è sempre impossibile, almeno nelle loro applicazioni. Cominciamo dunque prima da un'analisi di tutto ciò che intorno alla sostanza la mente umana concepisce.

§ 2.

Definizione della sostanza.

Sostanza è « quella energia per la quale gli esseri attualmente esistono, » o sia « quella energia che costituisce la loro attuale esistenza. »

§ 3.

Analisi del concetto di sostanza.

Or vediamo in quante maniere la mente concepisca questa energia; e per veder ciò, analizziamone il concetto.

In questo concetto noi possiamo notare primieramente due idee, 1.° l'esistenza attuale, o sia quella energia per la quale esiste un essere (1), 2.° e l'essere stesso che esiste (essenza).

Questa distinzione non si fa che per un'astrazione; ma l'astrazione è appunto ciò che fa al proposito nostro; perocchè noi siamo qui per favellare di ciò che sta nella mente, e non fuori di essa. Ciò che sta nella nostra mente, non si distingue realmente che mediante l'astrazione; mentre l'astrazione non costituirebbe una vera divisione delle cose sussistenti fuori del nostro spirito. L'astrazione è un fatto, un'operazione dello spirito. Un altro fatto è, che per l'astrazione d'un pensiero solo, se ne fanno più: per l'astrazione succede, che mentre la nostra attenzione si volgeva da prima sopra un pensiero tutto intero, e faceva con ciò un solo atto, di poi si fissi nelle diverse parti di

(1) *L'energia che costituisce l'esistenza attuale degli esseri*, ovvero *l'energia per la quale esistono*, è il medesimo. Questa seconda espressione viene spiegata da quella prima. Conviene cioè avvertire di non fare due cose diverse dell'*energia* di cui parliamo, e dell'*esistenza attuale* degli esseri: perocchè l'*esistenza attuale* è l'energia stessa.

quel pensiero, e ciò faccia con molti e molti atti, quante sono le parti nelle quali ella si fissa. Irragionevolmente ci si farebbe qui quel rimprovero, che è divenuto un luogo comune de' moderni sofisti, che non in altro modo sanno trovare onesta cagione del non entrar nel forte e nello spinoso della questione, il rimprovero, dico, che noi abusiamo dell' astrazione per creare degli esseri immaginari. All' opposto, noi siamo obbligati di spiegare il fatto della stessa astrazione, e de' suoi prodotti, nel ragionamento presente. Non possiam dunque prescindere dall'astrazione, nè far a meno di notare e descrivere tutti i diversi pensieri o concetti che nel nostro spirito ella forma ed origina; reali al di fuori della mente, o no, non sono meno pensieri reali dentro nella mente, non sono meno idee; e noi ci siamo impegnati di render conto di tutte le idee in questo *Saggio* che ha il titolo *dell' origine delle idee.*

Rimosso tal pregiudizio, che potea star contro noi e confondere la mente ad un lettore inavveduto, dico che nella data definizione, « l'energia che costituisce l' essenza attuale degli esseri, » la mente nostra distingue e pensa due cose, 1.° gli esseri, 2.° e l' energia per la quale esistono: queste son due idee elementari, onde risulta un' unica idea di sostanza.

§ 4.

Vari modi dell' idea di sostanza.

Quindi noi possiamo vedere quali sieno i modi che può prendere la nostra idea di sostanza, i quali modi sono detti comunemente altrettante idee. Perocchè

1.° Noi possiamo pensare l' *energia*, per la quale esistono gli esseri, in generale; cioè senza pensare nessun essere particolare, ma un essere meramente possibile qualunque, non fissandogli determinazione alcuna, e solo avendo presente la possibilità che l'essere in universale sia determinato in quel modo che è necessario perchè egli esista: questa è l' idea di *sostanza in universale.*

2.° Noi possiamo pensare l' *energia* non già di un essere sfornito di determinazione, ma di un essere fornito di una qualche determinazione generica: e quest' è l' idea di *sostanza generica* (1).

3.° Noi possiamo pensare l' *energia* predetta, non già di un essere determinato genericamente, ma *specificamente*; cioè noi possiamo pensare l' esistenza attuale che può avere l' individuo di una specie determinata, pensando in tale idea l' individuo compito, fornito di ciò che gli è bisogno ad esistere, cioè delle sue note comuni, e ancora delle sue note proprie. Quando la mente è pervenuta a pensare la possibilità che un tale individuo attualmente esista, non sapendo però ancora se realmente esista; ella ha l' idea della *sostanza specifica*, un' idea esemplare, o tale, che all' idea esemplare si riduce.

Prima di proceder oltre fermiamoci un po' a riconoscere queste tre idee di sostanza, che talora noi concepiamo nella mente.

Noi abbiamo nominate queste idee, *idea di sostanza in universale*, *idea di sostanza generica*, *idea di sostanza specifica.*

Ora non è da credere, che in tutte e tre queste concezioni nostre noi non pensiamo un individuo, o sia un essere unico e indiviso, fornito di tutto ciò che gli è necessario ad esistere: questo in tutte e tre quelle idee si pensa. La differenza è nel *modo* nel quale noi lo pensiamo, o colle sue determinazioni, o senza di esse.

A dar maggior chiarezza alla cosa, io dimando: quando penso la sostanza in

(1) Conviene aver presente ciò che ho detto sui *generi* e sulle *specie* (P. II, c. II), e quale sia la maniera nostra di concepire queste due maniere di classificazione.

Digitized by Google

universale, che penso io allora? che sta compreso in questa mia idea di *sostanza in universale ?*

Penso un ente (perciò un individuo) qualsiasi, il quale abbia in sè quella energia che si chiamà attuale esistenza: non cerco punto a qual classe, o genere, o specie egli appartenga: penso solo l' energia o esistenza attuale di lui, e implicitamente con ciò penso, che quest'ente sia determinato con tutto ciò ch'egli dee avere in sè acciocchè esista, ma non determino io però col mio pensiero, nè punto mi rappresento quali sieno le determinazioni o proprietà sue, nè mi occupo a sapere se sieno più tosto queste che quelle.

Nell' idea adunque di *sostanza in universale* 1.° c' è il pensiero dell' esistenza attuale, 2.° c'è il pensiero dell' individuo che esiste, 3.° c' è il pensiero in universale delle determinazioni che dee avere in sè quest' individuo acciocchè esista, cioè il pensiero della necessità ch' egli sia compito, ed abbia tutto il suo necessario per esistere; senza cercar però io, che debba esser questo necessario, che il fa essere un ente determinato, un tipo compito.

Nell' idea di *sostanza generica* si possono distinguere egualmente i tre pensieri elementari, cioè quello 1.° di una energia che costituisce l' esistenza, 2.° di un ente che l' ha in sè questa energia, 3.° e delle determinazioni necessarie a quest'ente perch' egli sia compito all' esistenza, cioè perchè sia un individuo.

La parte variabile di queste due idee è la terza; il diverso modo onde noi concepiamo il terzo elemento; fa la differenza delle due idee.

Nell' idea di *sostanza in universale* noi pensiamo, che l'ente, di cui si pensa l' esistenza attuale, s' abbia in sè tutte le determinazioni o proprietà necessarie ad esistere; ma non pensiamo tuttavia quali sieno, o s' elle sieno più tosto queste che quelle. All' incontro nell' idea di *sostanza in genere*, noi pensiamo altresì alcune determinazioni generiche dell' ente, la cui sostanza pensiamo: per esempio, pensando io alla sostanza degli spiriti, o de' corpi, io non penso solo all' esistenza attuale di un individuo in universale, ma penso all' individuo d' un genere determinato, cioè del genere delle cose corporee, o delle cose spirituali.

Finalmente nell' idea di *sostanza specifica* entra l'individuo in tutto determinato tanto colle sue note generiche che proprie. Se io penso la sostanza di un albero individuale, e non di un albero qualsiasi, io debbo pensar l' albero fornito di tutti i suoi caratteri e note distintive (1).

Adunque in tutte le tre idee di sostanza si pensa sempre un individuo, perchè si pensa una cosa interamente determinata ad essere, una cosa compita in tutte le sue parti, alla quale nulla manca fuori che la sussistenza, la qual cosa io chiamo *individuo*. Se l' architetto immagina una casa, la disegna a sè stesso in tutte le più minute sue parti, determinando altresì seco medesimo i materiali necessari a comporla, questa casa nella mente dell' architetto è perfetta: in edificandola, nulla cresce all' idea, che tutte le parti della casa già abbraccia e tiene: ciò che si fa di nuovo è la casa stessa, alla quale si dà un' esistenza in sè, non più una esistenza ideale nella mente di chi la concepì e divisò in tutte le sue più minute particolarità.

Si può dunque pensar l' individuo in universale: come quando si pensa il complesso di ciò che è necessario perchè l' ente esista, senza determinare nè pensar che ciò sia.

(1) Il lettor si ricordi ciò che ho detto sui generi e le specie, e capirà che non mi è necessario di far qui un' altra classe d' idee di sostanza per gl' individui d' una specie distinti da qualche imperfezione; perocchè le idee di questi non sono che l' idea stessa dell' individuo perfetto (idea specifica), tolto via da lei qualche pregio.

Oltracciò qui non si parla dell' affermazione degl' individui *sussistenti*, poichè questi colle *idee* sole non si conoscono nè pensano, ma col *giudizio* e altresì di essi parliamo più sotto.

Si può pensar l'individuo in genere: come quando non si pensa solo il complesso di ciò che è necessario perchè l'ente esista, ma si comincia a determinar qualche cosa dentro a questo complesso, cioè le qualità generiche dell'individuo.

Si può finalmente pensar l'individuo in ispecie: come quando nel complesso di ciò che è necessario acciocchè l'ente esista, si determinano le qualità generiche, e le specifiche altresì.

In una parola, posso pensare un individuo qualsiasi, un individuo d'un determinato genere, e finalmente un individuo speciale.

S'io penso l'esistenza attuale di un individuo qualsiasi, penso la sostanza in universale: s'io penso l'esistenza attuale d'un individuo d'un dato genere, penso la sostanza in genere: s'io penso l'esistenza attuale d'un individuo in sè stesso compito, penso con ciò alla sostanza speciale. Idea di sostanza in universale, idea di sostanza in generale, idea di sostanza specifica, sono sempre idee dell'energia che costituisce l'esistenza attuale, la quale non può essere che di *individui*, cioè di enti perfettamente determinati all'esistenza; se non che noi o non pensiamo espressamente ciò che li determina, o ci pensiamo solo in genere; o finalmente ci pensiamo anche in tutte le loro note proprie le quali veramente li costituiscono individui.

§ 5.

Origine dell' idea d' individuo.

Io non posso pensare l'attuale esistenza dell'ente, se non penso insieme che quest'ente riceva tutte le determinazioni che gli sono necessarie ad esistere.

L'idea dunque dell'*individuo* è intimamente connessa e compresa nell'idea di sostanza: sicchè spiegata l'origine di questa, quella pure è spiegata.

Ora altre idee di sostanza nè d'individuo, che queste tre, cioè universale, generica, speciale, essere non possono nella mente nostra: converrà dunque che noi descriviamo l'origine di ciascuna di esse.

§ 6.

Giudizi sulla sussistenza delle sostanze, e in che differiscono dalle idee di sostanza.

Ma dopo ciò, noi non avremmo dato ancora spiegazione di tutti i pensieri che noi facciamo sulle sostanze.

Oltre le *idee*, noi formiamo de' *giudizi* sulla sussistenza delle sostanze.

L'individuo che ci rappresentiamo nell'idea, cioè l'ente fornito di tutte le note a lui necessarie, come fa l'architetto che s'ha compitamente rappresentata la casa da costruire, non è per noi ancora sussistente: pensando anche la sussistenza del medesimo, noi la concepimmo come possibile; nulla di realmente sussistente entra in tale idea: ella è perfetta; ma è un tipo, non alcuna cosa reale; e come un tipo, ci presenta la cosa possibile a farsi, ma non veramente esistente.

Or poniamo che un individuo sussista realmente; in modo rispondente alla nostra idea; e che noi possiam percepire. Che operazione farebbe a percepirlo lo spirito nostro? Un giudizio. Affermerebbe sussistente quell'individuo da sè pensato.

L'atto dunque, diciamol di nuovo, onde noi pronunciamo, « la tal cosa sussiste, » quando s'abbia già l'idea della cosa, è un'operazione dello spirito essenzialmente diversa dalla semplice concezione: è un pensiero diverso dalle idee; un pensiero, un'o-

Digitized by Google

perazione che alle idee unisce una *persuasione* di nuova specie, una credenza alla sussistenza di ciò che si pensava prima come possibile (1).

Ciò posto; come noi abbiamo tre idee di sostanza, così sono pure tre i giudizi che noi possiamo fare sulla sussistenza delle medesime. Perocchè noi possiam giudicare 1.° che sussista una sostanza in universale, 2.° che sussista una sostanza in genere, 3.° e finalmente che sussista una sostanza speciale, e individuale altresì (2).

§ 7.

Ricapitolazione di tutti i pensieri che la mente umana fa intorno alle sostanze.

Riassumendo, i pensieri che noi formiamo sulle sostanze sono *idee* e *giudizi*.

Tre sono le specie d' idee, e tre sono le specie di giudizi: idea della sostanza in universale, idea della sostanza generica, idea della sostanza speciale: giudizio sulla sussistenza d'una sostanza in universale, giudizio sulla sussistenza d'una sostanza d'un dato genere, giudizio sulla sussistenza d' una sostanza speciale e individuale.

Di tutte queste idee e di tutti questi giudizi noi dobbiamo descriver l' origine, o sia mostrare il modo della loro possibilità nella mente umana.

ARTICOLO III.

Le tre idee enumerate di sostanza vengono l' una dall' altra.

Innanzi di metterci in questo pelago, veggiamo un poco se ci riesce di restringerne alquanto i confini, e se possiamo evitare di trattare a parte l' origine di ciascuna di quelle idee e di que' giudizi che noi sulle sostanze formiamo.

E primamente ci abbrevia il cammino la connessione che lega quelle tre idee di sostanza.

Poichè elle sono congiunte in tra sè per modo, che l' una s' ingenera dall' altra: di che succede, che ove noi abbiamo spiegata l' origine di una, abbiamo con essa spiegata ancora quella delle altre due.

A veder ciò, poniamo data l' idea di sostanza speciale. A noi per aver le idee di sostanza in genere, e in universale, non bisogna altro che di astrarre queste da quella. Nell' idea di sostanza speciale abbiamo l' idea dell' esistenza attuale di un ente pienamente determinato tanto dalle sue note comuni, che proprie. Non abbiamo dunque che ad abbandonare le note proprie e speciali, ed ecco l' idea di sostanza generica; ovvero abbandonare altresì le note generiche, ed ecco l' idea fatta universale. In una parola le idee di sostanza universale e generale non sono che astrazioni dell' idea di sostanza speciale. Adunque spiegata questa sono spiegate anche quelle.

In somigliante modo si rappresenta il quesito della spiegazione delle idee tutte (3): spiegata un' idea, tutte le altre idee sono spiegate coll' astrazione. Ristretto alla sostanza, il problema è questo: « spiegatemi l' idea di sostanza specifica; che, spiegata questa tutte l' altre idee di sostanza non mi danno più alcuna difficoltà. »

(1) Non si dica già, che con ciò si acquista una nuova idea, l' idea di sussistenza: questa c'era, perch' ella è necessaria a pensare « che un ente *possa* sussistere. » La persuasione adunque dell'esistenza reale è qualche cosa interamente distinta dalla concezione: è di una natura al tutto diversa dalle idee.

(2) Tanto al giudizio sopra una specie di sostanza, che al giudizio sopra una sostanza individua presiede l' *idea* stessa *specifica*, o nella sua perfezione, o accompagnata da imperfezioni, o astratta (Vedi più avanti, Parte V, cap. I, art. v, § 1—3). I giudizi però si potrebbero veramente dividere; e in tal caso le classi de' giudizi sarebbero quattro.

(3) Ses. II.

ARTICOLO IV.

I giudizi sulla sussistenza delle sostanze si spiegano tutti quando si giunge a superare una sola difficoltà.

Ond'è adunque l'idea di sostanza speciale?

Cercando l'origine di quest'idea, noi troviamo ch'ella è connessa co'giudizi che noi facciamo sulla sussistenza delle sostanze: connessione che restringe via più il campo delle nostre ricerche: perocchè, ove avremo ben percepita quella connessione, ci accorgeremo, che con una spiegazione sola noi soddisfacciamo tanto alla dimanda « qual sia l'origine dell'idea di sostanza speciale, » quanto alla dimanda « qual sia l'origine de' giudizi che noi facciamo sulla sussistenza delle sostanze. »

I giudizi che noi facciamo sulla sussistenza delle sostanze abbiam detto esser tre: però conviene che noi facciamo prima osservare il nesso fra loro, e come la difficoltà in tutti tre si riduca ad una.

In giudicando che sussiste 1.° un individuo qualsiasi, 2.° un individuo di un certo genere, 3.° o di una certa specie, noi dobbiamo esser mossi da una ragione.

Questa ragione che ci determina ad affermare la sussistenza di tali individui, è la ragione della percezione nostra de' medesimi: or trovata questa, sono spiegati quei giudizi; cioè è fatto vedere, come essi possano dal nostro spirito esser formati.

Questo però dimostra, che in tutte e tre quelle specie di giudizi la difficoltà da superare è una, e tutta consiste nel mostrar ben chiaro quale sia la ragione per la quale noi diciamo: « sussiste il tale individuo. »

ARTICOLO V.

La spiegazione dell' idea specifica di sostanza pende da quella difficoltà che si trova in render conto de' giudizi sulla sussistenza delle sostanze.

Dobbiamo dunque solamente 1.° indicare il modo onde noi ci formiamo l'idea di sostanza specifica; 2.° mostrare quale sia la ragione che ci conduce a giudicare sulla sussistenza delle sostanze: a questa semplicità abbiam ridotto fin qui lo stato della nostra questione.

Ma ella si può semplificare via più. Esaminiamo il nesso delle nostre due questioni.

Ci sia data la ragione, mediante la quale noi poniamo la sussistenza di un individuo.

Con tal ragione noi diciamo a noi stessi: « sussiste il tale individuo. » Ora nella percezione nostra di quest' individuo ci è già racchiusa l'idea di sostanza. Perciocchè non essendo la sostanza che l'energia di esistere, ossia l'attuale esistenza di un ente, noi non possiam concepire un ente sussistente, senza concepirlo insieme colla sua sussistenza, coll'energia in una parola nella quale esiste; ciò che è la sua sostanza.

Le due questioni adunque si riducono in tal maniera ad una sola, cioè a quella, « come io possa pronunciare giudizio sulla sussistenza di un ente, » perocchè ove io faccia questo giudizio, e percepisca così quest' ente, percepisco insieme la sostanza di lui, e me ne formo quindi agevolmente, o più tosto me n'ho già formata l'idea.

Noi siamo dunque tenuti solo a spiegare, come noi formiamo un giudizio, pel quale noi affermiamo sussistere un individuo: perocchè supponendo da noi fatto quel giudizio, ci è poscia assai agevol cosa il trarne l'idea di sostanza, badando in quell'individuo a ciò che costituisce la sua esistenza attuale; il che è l'idea di sostanza che coll' astrazione noi ricaviamo.

Digitized by Google

ARTICOLO VI.

Spiegazione della percezione degl' individui.

Ora noi abbiamo già spiegato innanzi diligentemente, come avvenga la percezione intellettiva degl'individui, e come noi ce ne formiamo le idee appunto con quello stesso giudizio col quale affermiamo a noi stessi la loro sussistenza (1).

Soluto questo nodo, nel quale abbiamo semplificata tutta la questione dell' origine de' nostri pensieri sulle sostanze, cioè tanto delle idee che abbiamo di esse, como dei giudizi che sulla loro sussistenza pronunciamo, tutto è spiegato. E riassumendo,

1.° Noi con quel giudizio, onde giudichiamo della sussistenza degl' individui, ce ne formiamo altresì le idee (2):

2.° Dalla percezione intellettiva degl' individui noi possiamo cavare l' idea astratta di sostanza speciale, e da questa l' idea più astratta di sostanza generica: da questa finalmente l' idea della sostanza in universale (3):

3.° La percezione intellettiva degl' individui fu già innanzi da noi spiegata:

Non resta più adunque alcuna difficoltà a spiegare tanto l' origine delle tre idee, come l' origine de' giudizi che noi facciamo sulle sostanze.

CAPITOLO III.

DICHIARAZIONE MAGGIORE DELL' IDEA DI SOSTANZA.

ARTICOLO I.

Necessità di questa dichiarazione.

Sebbene ciò che ho detto fin qui potrà esser altrui paruto anche soverchio, io stimo però (per quanto mi conosco del mio tempo) che non basterà tuttavia egualmente per tutti. E non certo per quelli che alcuna delle varie sentenze le quali corrono in sull' origine dell' idea di sostanza hanno già prima, e fors' anco ci sono dentro invecchiati: la qual loro sentenza vorrà essere più tenace, più che ella sarà ingegnosa ; come appar quella della scuola tedesca, che si va introducendo ogni dì più in Francia e in Italia : di che potrebbe estendersi per tutto il mondo, s' ella metter potesse e forti e vigorose radici.

Chiarirò adunque maggiormente l' opinione esposta, la qual sola reputo vera, e perciò sola salutare all' umanità ; e m' ingegnerò di renderla sì evidente, che anche gli uomini prevenuti debbano sentirla, non dico già al tutto vincitrice, il che è assai malagevole, ma munita e inespugnabile.

ARTICOLO II.

Enumerazione de' sistemi sull' origine dell' idea di sostanza.

I sistemi offerti da' filosofi contro la difficoltà che presenta l' origine dell' idea di sostanza, e che fur tocchi nel corso di quest' opera, sono i quattro seguenti :

I. Alcuni, non sapendo come uscire del pecoreccio, ne hanno negata l'esistenza.

(1) Facc. 71 e seg.
(2) Art. VI.
(3) Art. IV.

Il loro argomento si riduce al seguente: « io non so spiegare l'origine della nozione di sostanza; dunque non esiste. » Di questi filosofi basti ciò che il lettore può dire a sè stesso.

II. Alcuni tentarono di cavarla dalle sensazioni: questi sono quelli che hanno maggior pretensione di seguire i fatti. Il loro argomento è il seguente: « dalle sensazioni debbono venire tutte le idee, poichè è il solo principio di ogni cognizione che noi riconosciamo nell' uomo; dunque dee venirci anche l' idea di sostanza. » È il tipo più perfetto di un metodo rigorosamente filosofico e seguitator fedele de' fatti!!

III. Alcuni dissero che l' idea di sostanza doveva essere innata, giacchè nè si poteva negare, nè venir potea dalle sensazioni.

IV. Alcuni finalmente, veggendo che le idee innate trovarono nei nostri tempi un' opposizione fortissima, pensarono se mai, oltre il sistema che fa l'idea di sostanza veniente da' sensi, e quello che la fa innata, si potesse averne un terzo; e trovaron che sì. Essi dissero in prima, che fra l' idea di accidenti (o qualità accidentali) e quella di sostanza passa un legame sì stretto, che l' una è indivisibile dall' altra. Questo l'ammisero per un fatto primigenio. Lo spirito umano adunque non può concepir gli uni senza l' altra. Ma onde tutto ciò? Da una legge *psicologica*, cioè dello spirito stesso. La connessione della sostanza e dell' accidente questi filosofi la chiamano *ontologica*, cioè *a parte sui*; intendendo però, che tale *apparisce* allo spirito umano per una necessità a lui intrinseca. Quando essi la considerano rispetto allo spirito umano stesso da cui è concepita e formata, questa connessione la chiamano *psicologica*. In altre parole: « lo spirito umano emana da sè stesso l' idea di sostanza all' occasione della percezione degli accidenti; ma la emana per modo, ch' ella apparisce necessaria agli accidenti. » Questa necessità è oggettiva, ma *apparentemente*, che vuol dire, non è oggettiva: cioè dicon essi, apparisce oggettiva allo spirito, che in tal modo necessariamente la vede: è dunque una *oggettività soggettiva:* più là, dicono essi, non si può andare. Un recente seguace di questo sistema (che alla per fine, qualunque modificazione gli si faccia, è però sempre quello trovato da Kant), parlando delle nozioni universali, fra le quali mette la nozion di sostanza, dice, che « queste nozioni non « hanno una origine logica, ma sì una origine psicologica; » che « se altri cerca la « ragione di una di queste verità, nol potrà mai; » che « dall' istante che io la conce« pisco la concepisco come immutabile, eterna, assoluta: » di che la descrive siccome veniente dall' anima, senza che si possa dare ragione alcuna di sua provenienza, altro che la necessità, il fatto: la natura dello spirito è sì fatta, ch' egli trae di sè tale idea, o comecchessia la vede al vedere delle sensibili qualità: tal fatalità misteriosa è il termine dell'umane ricerche, secondo la critica filosofia. A parlar fuor di ambagi e spiattellatamente, siccome fanno i galantuomini, questi voglion dire: « la nozione generale di sostanza non vien dai sensi, non è innata, non si può dire che sia nulla, dunque ella è un' apparenza (reale solo in quanto a noi) che emana dalla natura del nostro spirito. »

Questo sistema, comecchè si disguisi e copra, è l' idealismo, e lo scetticismo in persona.

L' argomento in cui si appoggia, alla fine de' conti è il seguente: « Non vi sono che quattro sistemi, atti a spiegare l' idea di sostanza: ma i tre primi sono insostenibili: dunque l' ultimo è il vero. »

L' argomentazione potrebbe esser buona; ma dovrebbe prima dimostrarsi, che un quinto sistema è un assurdo: malavventuratamente questo è ciò che non cade in pensiero di dover fare a cotesti nostri filosofi. Or, non dimostrando l' assurdità d' un quinto modo di spiegare l' idea di sostanza, a che si riduce il metodo loro? Non ad un esempio di modestia (sebbene par loro d' avere i primi compressa la baldanza della filosofia, e resala solida e cauta), ma sì di una presunzione inaudita. È questa, che nella prima proposizione del loro argomento, «non vi sono che quattro sistemi atti a spie-

Digitized by Google

gar l'idea di sostanza, » fa loro dimenticare questa giunterella necessaria: « per quanto a noi è noto; » giunta che sarebbe sola bastata a far loro pigliare un tutto diverso andamento.

Io credo che un modesto e ragionevol filosofo ragionerebbe con assai miglior senno così: « V' hanno quattro soli sistemi atti a spiegar l'idea di sostanza, per quanto è a me noto. I tre primi incontrano tutti gravissime difficoltà: al quarto seguita l'idealismo, e lo scetticismo: queste conseguenze mi dimostrano, che il quarto ripugna alla natura ragionevole: non può andar bene. Io debbo dunque confessare, che non conosco il modo di spiegare l'idea di sostanza ».

ARTICOLO III.

V' ha un' altra strada da battersi, per trovar l' origine dell' idea di sostanza.

Ma veramente egli v' ha un quinto sistema; e questo evita tutte le difficoltà dei quattro già conosciuti ed esauriti, dalla moderna filosofia.

Questo è quello che deriva l'idea di sostanza dalla *forma* delle cognizioni umane (della quale fino a qui abbiam mostrato l'esistenza innata), cioè dall' idea di ente in universale.

In questo sistema l' idea di sostanza nè si nega, nè si deduce dalle sensazioni, nè si ammette innata, nè si dichiara apparente e soggettiva: ella si deduce dalla prima ed essenziale di tutte le idee, che è la sola idea innata, idea che, come vedremo meglio a suo luogo (1), è tanto vera, che è giustificata per sè, è la stessa verità.

In questo sistema, l' idea di sostanza si concepisce in quel momento appunto nel quale l' uomo ha l' occasion di dedurla dall' idea prima; e questa occasione gli vien data sin dalle prime sensazioni.

Egli non la percepisce però allora in uno stato di astrazione, sola, pura d' ogni altra giunta: l' averla astratta e pura succede all' uomo troppo più tardi, quand' egli comincia a filosofare, e ad operare delle astrazioni sulle sue proprie concezioni.

Intanto però quell' idea ha degli *antecedenti logici;* non de' soli *antecedenti psicologici*, giusta la maniera di parlare del sig. Cousin. Quest' idea non emana quasi per fatalità cieca dall' anima; ella viene dedotta: si può assegnarle una ragione che la giustifica, che la prova vera: sua ragione è l' idea dell' ente in universale: idea, come dicevamo, giustificata per sè, perciocchè ella costituisce ciò che gli uomini tutti chiamano *verità*. E queste proposizioni riceveranno via maggior lume in tutto il corso di quest' opera. Intanto poniam mano alla spiegazione più circostanziata della nostra terribile idea di sostanza.

ARTICOLO IV.

Prima proposizione: se il nostro intelletto concepisce, concepisce un qualche cosa.

La proposizione fu dimostrata prima: il concepire affatto niente e il non concepire, sono due espressioni sinonime.

E se il nostro intelletto, per concepire e per operare, dee avere un oggetto, convien dire ch' egli dee concepire un qualche ente (pel principio di cognizione) (2), o

(1) Sez. VI.
(2) Parte III.

Digitized by Google

un qualche cosa: poichè queste sono parole universalissime di tutte, in contrario alle quali sta solo il nulla. Quindi anco vedemmo, che l'intelletto è « la facoltà di concepire l'ente, cioè un qualche cosa avente una sua propria esistenza » (1).

ARTICOLO V.

Seconda proposizione: ogni cosa può essere oggetto dell'intelletto.

§ 1.

Dimostrazione.

Ciò posto, « ogni cosa può essere oggetto dell'intelletto; » perocchè ogni cosa ha una specie d'esistenza sua propria.

Il dire, esiste una cosa, e non ha veruna esistenza, fa contraddizione ne' termini (principio di contraddizione) (2).

Quanto non ha esistenza nè in sè nè in altro, non è pensabile, non è oggetto d'intelletto. Ma si può francamente dire, che non esiste; perocchè aver nessuna esistenza, e non esistere, è il medesimo; egli dunque è nulla.

§ 2.

Obbiezione contro il principio di contraddizione.

Ma qui sopra tutto importa che il lettor noti la legittimità del nostro ragionamento.

Quando noi ragioniamo così: « Il dire una cosa che non ha veruna specie di esistenza, è ripugnanza; poichè quando dico *cosa*, dico ente, dico esistente; dunque ogni cosa può esser oggetto all'intelletto; conciossiachè l'intelletto è la potenza di concepir ciò che in qualsiasi modo esiste; » non facciamo una petizione di principio, come può sembrare dando orecchio al modo onde possono calunniare questo discorso certa maniera di scettici.

Poichè io mi so bene, che cosa i seguaci del quarto fra' sistemi di sopra esposti sieno presti di dirmi. « Per dimostrare che l'intelletto, facoltà dell'ente, può concepire ogni cosa, voi ricorrete, diranno essi, al principio di contraddizione. Ma come provate voi la forza del principio di contraddizione? Gli antichi dicevano, che la dimostrazione, recata che fosse al principio di contraddizione, era compita, nè si poteva andare più innanzi: ciò dicevano, perchè ammettevan la forza del principio di contraddizione: noi la troviamo gratuita, e la neghiamo *a parte sui*. D'altro lato, la natura dell'argomento vi obbliga strettamente a giustificare il principio di contraddizione. Perciocchè voi trattate di abbattere gli scettici: trattate di dimostrare, che l'idea di sostanza non è meramente soggettiva e apparente, non è una emanazione cieca e fatale della natura spirituale, ma è qualche cosa di oggettivamente vero. Se nella vostra argomentazione voi cominciate ad introdurre il principio di contraddizione come oggettivamente vero, in tal caso voi cominciate a supporre che esista il vero oggettivo. Noi sosteniamo che l'idea di sostanza sia in ultimo soggettiva e apparente; poi-

(1) Parte II, c. II. L'intelletto è la facoltà di concepir le cose come aventi un'esistenza propria; non è però ch'egli non possa ingannarsi sull'esistenza delle cose; ma anche quando s'inganna, egli le concepisce come aventi un'esistenza lor propria.

(2) Parte III, c. I.

chè, secondo noi, è impossibile una cognizione qualsiasi nell'uomo, fornita d'una verità realmente oggettiva. Se voi cominciate a supporre ciò che è in questione, qual meraviglia che giungiate poscia, partendo da tale supposizione, a dare anche all'idea di sostanza la stessa oggettiva verità che gratuitamente largheggiate al principio di contraddizione? »

§ 3.

Risposta.— Difesa del principio di contraddizione.

Rispondo: Chi mi fa l'obbiezione predetta contro il principio di contraddizione, non dee aver certamente inteso il modo ond'io dedussi quel principio dall'idea dell'essere in universale, dimostrandolo una cosa con quella idea: nè dee avere sentita la forza di quella idea, ond'ella si giustifica manifestamente da sè, ed appaga e vince di sua luce tutti i dubbî di quelli che in lei direttamente riguardano. Perciò non volendo ora io tornare a dire il detto, nè quel più che mi riserbo a dire nella Sezione VI volendo qui prevenire, torrò ora più tosto a battere una via più piana, ma egualmente atta e sicura a condurre alla persuasione, s'egli è pur possibile, lo scettico nostro; il che vorrà essere alla verità stessa, che stiam difendendo, di non poco rinforzo e vantaggio; conciossiachè ella si fa più manifesta, e vie più lucente agli uomini, quanti più sono lati e aspetti in che si offra e rappresenti loro da rimirare.

Io non ho bisogno dunque al presente che del postulato « dell'uso del linguaggio; » perocchè se mi si vietasse quest'uso, io non potrei più aggiunger verbo; mi si chiuderebbe un po' sgarbatamente la bocca, e così rimanendomi io a bocca turata, i miei avversarî a piena gola gridar potrebbero d'aver ragione, siccome quelli che hanno riserbato a sè soli il favellare, o certo lo strillare.

Ora, se si concede anche a me, come lo si permettono i miei avversarî, l'uso del linguaggio, quando io dico « una cosa, » ho diritto che s'intenda « una cosa: » perocchè se s'intende allora « una non-cosa, un nulla, » il linguaggio mi sarebbe stato conceduto solo per corbellarmi.

È dunque l'uso del linguaggio che esige che si dica ciò che si dice; che quando io dico pane, dica pane; e quando dico sasso, dica sasso.

Se io dico una parola, ed immantinente la ritratto e la nego, io non ho detto ancora nulla, perciocchè ciò che avea detto, io l'ho richiamato e cassato. Se io fo un segno colla matita in sulla carta, e poi lo rado, che restami nella carta? un bel bianco, siccome prima di fare il segno. Se mi si accordasse disegnare colla matita, ma a patto che ogni linea tirata incontanente cancellar dovessi, si direbbe che mi fu accordato veramente il disegnare? In nessun modo: perocchè io avrei innanzi la carta sempre netta come prima; nè verrei mai a capo di vedervi sopra una testa, o una mano, e nè pure un dito. Nella stessa guisa, se mi si concede l'uso del linguaggio, ma mi si mette il patto, che appena proferita una parola, io la richiami incontanente appresso e l'annulli, sarebbe egli questo un concedermi l'uso del linguaggio veramente? Linguaggio non è un accozzamento casuale di suoni, ma un ordine di suoni che significano delle idee: la possibilità adunque che io usi del linguaggio, esige che nel linguaggio che io uso eviti le espressioni ripugnanti e contraddittorie; perocchè un linguaggio composto di esse, non è altrimenti linguaggio, di che l'uso mi è conceduto.

Or veniamo a noi. Quando io pronunzio questa frase, « una cosa che non ha nessuna maniera di esistenza, » io non cerco già se vada bene o no in logica; dico che quella espressione non è linguaggio, perchè non dice nulla; dico che l'uomo che la usa manda bensì fuori de' rumorii, non delle parole, punto meglio di colui che dopo la parola pronunziata, la ritrae e smentisce. E in vero, il significato che sta aggiunto alla voce « cosa, » è appunto l'idea di una qualche esistenza: quando dico

adunque « cosa, » esprimo l'idea di una qualche esistenza; e quando soggiungo, « che non ha nessuna maniera di esistenza, » distruggo e tolgo via quell'idea che prima poneva, e la parola « cosa » si resta siccome mai detta io non l'avessi: è la mia espressione simile alla formola algebrica $a - a$, che equivale a *zero*.

§ 4.

Conclusione della dimostrazione.

Ciò posto, la proposizione mia, che « ogni cosa può essere l'oggetto dell'intelletto » (1), parmi al tutto evidente in ogni sistema: perocchè esige solo un postulato, che non possono non accordarmi tutti quelli che parlano; nè gli scettici si sono mai mostrati disposti a tacere, meglio che tutte le altre sette e maniere di filosofi.

ARTICOLO VI.

Terza proposizione: l'intelletto non può percepire le qualità, senza percepirle in un soggetto nel quale esistano.

La ragione di ciò si è, che il modo di percepire, proprio dell'intelletto, è di percepire le cose nella esistenza di cui sono fornite (2).

Ma le qualità sensibili non hanno una esistenza in sè, ma in un soggetto diverso da noi.

Dunque l'intelletto, che può percepire qualunque oggetto, perciocchè qualunque oggetto ha qualche specie di esistenza (3), quando percepisce le qualità sensibili, dee percepire insieme altresì il soggetto nel quale esistono: altrimenti egli non le percepirebbe: elle sarebbero impercepibili all'intelletto nostro; conciossiachè esse non sono percepibili se non perchè è percepibile il loro soggetto.

Poniamo in contrario, che l'intelletto le percepisca: egli percepirà con ciò qualche cosa (4). Se percepisce un qualche cosa, già percepisce una esistenza, un ente esistente; ora un ente esistente è il medesimo che dire una sostanza, conciossiachè la sostanza è l'atto onde un essere esiste (5).

ARTICOLO VII.

Distinzione fra l'idealismo di Hume, e quello di Berkeley.

Questa maniera di argomentare va contro gl'idealisti della scuola di Hume.

Hume non istette contento a mettere il dubbio, non forse i corpi sieno mere idee, come Berkeley; andò più innanzi: pose il dubbio, non forse le idee medesime potessero esister sole, senza soggetto, in modo che tutto l'universo altro non fosse che un infinito numero d'idee, vaganti a caso, e fluttuanti siccome onde inquiete in mare immenso, o come atomi nell'immenso vuoto.

(1) Io credo che a quegli stessi che negano la verità oggettiva, debba sembrare di poter ammettere benissimo la definizione da me data dell'*intelletto*, e la proposizione, ch'egli può concepire ogni cosa: solamente che essi debbono dare a queste due proposizioni una verità intieramente soggettiva cioè apparente al soggetto.

(2) Art. IV.

(3) Art. V.

(4) Art. IV.

(5) Cap. II, art. II, § 2.

Sono adunque due questioni: la prima, se le qualità sensibili (sieno idee, od altro checchessia) si possano concepire senza un soggetto; la seconda, se le qualità sensibili abbiano per soggetto lo spirito umano (sieno mere idee di questo), ovvero altra cosa diversa dallo spirito (i corpi).

Berkeley si ristrinse a dire, che le qualità sensibili, per lui sinonimo di sensazioni, non esistevano che nello spirito; il nostro spirito esser dunque il solo soggetto delle sensibili qualità, e non altro avervene fuori di lui. E così dicendo, questo filosofo riconoscea però la necessità di un soggetto, e che le qualità sensibili erano tali da non potere esister sole, e perciò da non potere esser pensate che in qualche cosa, ciò che è quanto dire in una sostanza.

Ma Hume negava decisamente questo bisogno della sostanza, conosciuto da Berkeley.

Qui dunque noi dobbiamo prima d'ogni altra cosa rifiutare l'idealismo di Hume; e dimostrare a lui, che è una contraddizion manifesta, dire che es'stano delle qualità sensibili, e non un soggetto o sostanza ov' esistano.

ARTICOLO VIII.

Confutazione dell' idealismo di Hume.

A veder ciò, poniamo vera la tesi dell' avversario, che le qualità sensibili possano concepirsi sole, senza soggetto.

Che concepiremmo noi in tale ipotesi, pensando tali qualità sensibili sole nell' universo? Certo una cosa che esiste; queste qualità sensibili stesse, esistenti sole, sarebbero l' oggetto del nostro intelletto.

Ma or ecco come il seguace di Hume potrebbe venir alle mani con qualche partigiano de' vecchi filosofi. Quegli, già pieno del gusto della vittoria, fino dalle prime parole probabilmente conchiuderebbe, e direbbe così: Non è dunque vero, che queste sensibili qualità abbiano bisogno, per esistere, d'un soggetto nel quale esistano: egli è un pregiudizio degli antichi filosofi questo: un tal soggetto, una tale sostanza non è che parto di loro immaginazione. E perchè mai le qualità sensibili non potranno esister sole, ed avere l' esistenza non in altra cosa, ma in sè stesse?

A cui il partigiano de' vecchi filosofi non si terrebbe che per avventura così non rispondesse:

Partigiano de' vecchi filosofi. Io voglio concedervi, che voi, spogliatovi, siccome solete vantarvi, de' vecchi pregiudizi: siate arrivato a formarvi l' idea delle sensibili qualità sole esistenti, e di esse sole risultante questo intero universo. Pure permettetemi che una così nuova e così preziosa idea delle sensibili qualità io pure con voi la analizzi un poco, perchè la conosca ed intenda anch' io meglio: giacchè come voi stesso converrete, è l' analisi, o la scomposizione delle nostre idee, quella operazione onde noi veniamo a conoscerle intimamente. Or queste qualità sensibili, da voi concepite senz' ombra di sostanza annessa, esistono, n' è egli vero?

Seguace di Hume. Anzi sono le sole cose che esistono nell' universo.

Partigiano de' vecchi filosofi. Il che è quanto dire, che esistono in sè stesse; perciocchè voi avete separato qualunque soggetto, qualunque sostanza nella quale esistano.

Seguace di Hume. In sè stesse; è questa appunto la scoperta della nuova filosofia, la scoperta di Hume.

Partigiano de' vecchi filosofi. Or prima di procedere innanzi nell' analisi di questa idea, permettetemi in grazia di richiamare, che cosa gli antichi intendessero per sostanza: la definizione di questo ente, parto forse, come voi dite, dell' immaginazione di que' vecchi filosofi, ci si potrà rendere necessaria in progresso del nostro ragionamento. La vi sapete voi?

Digitized by Google

Seguace di Hume. Gli scolastici la definivano « ciò che per sè sussiste » (1) (*ens quod per se subsistit*); cioè non per qualche altra cosa, come gli accidenti, che sussistono (secondo le loro frasi) nella sostanza, e perciò per la sostanza.

Partigiano de' vecchi filosofi. Amico, quando ciò sia, voi stesso ammettete la sostanza.

Seguace di Hume. In che modo?

Partigiano de' vecchi filosofi. Considerate, di grazia, che, come voi medesimo avete detto, queste qualità sensibili, alle quali fu preteso di tor via ogni sostanza, voi le fate sussistere in sè stesse e per sè stesse; ora questa appunto è la definizione della sostanza. Voi dunque non avete fatto con ciò che cangiare le sensibili qualità in altrettante sostanze; perciocchè avete supposto che esistessero in sè e per sè, indipendenti cioè da qualunque altra cosa. Io ben credo che questo argomento sia una rete, onde vi sarà difficile uscire, ove vogliate entrarvi, com' egli pare che vogliate. E in vero, voi non negate le qualità sensibili; voi ne riconoscete l' esistenza; di più questa esistenza loro voi volete che s' intenda sola, senz' altra aggiunta, che voi dichiarate arbitraria e sognata: tutto ciò è quanto dire, « io dichiaro che le qualità sensibili sono sostanze, perciocchè la sostanza è ciò che esiste in sè e per sè, senza che sia bisogno pensarla in qualche altra cosa e per qualche altra cosa: ed io immagino appunto le qualità sensibili esistenti in questo modo, e non esistenti in qualche altra cosa e per qualche altra cosa. » Egli è dunque manifestamente impossibile ammettere l'esistenza di una cosa qualunque, e negar la sostanza; e questa proposizione « le qualità sensibili sole esistono, e non esiste sostanza alcuna, » è una contraddizione manifesta ne' termini; perocchè viene a dire, « le qualità sensibili sono sostanze esistenti, e non esiste sostanza alcuna. » Questo è il gran pensiero del vostro maestro Hume, messo a nudo, e spogliato degl'involucri delle parole troppo variate e moltiplicate, che impediscono vedere sovente le nascoste contraddizioni che giacciono per entro ai ragionamenti. Certo io non vedo alcuna via dalla quale voi sfuggiate. E vedete di grazia, dov' egli vi mena e vi colloca: vi mena per un corso tutto a ritroso della posizione che voi volevate prendere a principio. Voi vi eravate dichiarato nemico della sostanza, come di un cotal terminaccio vieto e vuoto di senso, e sostenitore delle sole qualità sensibili, o, come si chiaman dagli antichi, degli accidenti. Che ve ne avvenne? Quello che avviene spessissimo a' poveri uomini di sotto alla luna, cioè, che volendo fare una cosa, riescano a fare, senza saper come, la sua contraria. Voi avete voluto mettere in trono, per così dire, le sensibili qualità; per innalzare queste vostre patrociuate, avete voluto che regnassero sole al mondo; così, senza avvedervene, ve le avete trovate in mano mutate in altrettante sostanze. E avete ottenuto, che le sostanze sole finalmente esistessero, distrutte quelle sensibili qualità che vi stavano tanto sul cuore, mutando loro natura, e così, per troppo onorarle, annichilandole. In fatti, se le qualità sensibili sono sostanze, come voi venite a pretendere colla vostra filosofia, voi siete riuscito alla tesi opposta dirittamente di quella che vi avevate tolto a difendere. La qual tesi era, « non esistono che qualità sensibili; » e la tesi che avete dimostrato, all' incontro è quest'altra, « non esistono che sostanze. » Poichè veramente, se le qualità sensibili esistono in sè e per sè, altro che sostanze non sono nell' universo. Conchiuderò questo mio discorso, dicendovi, che io credo di poter vedere l'origine del vostro abbaglio. Voi, in vece di ritenere la semplice definizione che gli antichi davano della sostanza, avete preso a combattere un' idea imperfetta e volgare di sostanza che vi siete lasciato indurre nella mente: voi avevate creduto, che per costituire una sostanza si esigesse qualche cosa più di ciò che realmente si esige, qualche cosa di materiale, di solido, o insomma una

(1) Il sussistere per sè si dee intendere come soggetto. Questa definizione verrà più sotto sposta in termini più espressi e chiari.

Digitized by Google

qualche natura supposta, ad idear la quale scorge e conduce l'uso di certe parole traslate e metaoriche che si sogliono avere, e che vanno intese assai cautamente; siccome le parole di *fondamento*, di *sostrato*, e di *sostanza* stessa, presa nella sua etimologia, che viene a dir cosa che sta collocata sotto d'un'altra; quasichè ciò che forma la sostanza, stesse accovacciato in un luogo più interno e più intimo del luogo degli accidenti: tutte maniere ed idee pericolose, ed atte a portar confusione nelle menti, dove non sieno con ogni diligenza dichiarate ed intese.

ARTICOLO IX.

Origine dell'idea di accidente.

Questo discorso è tale, a cui io non saprei che replicar potesse il seguace di Hume. Un simigliante discorso prova rigorosamente, per mio avviso, che, se qualche cosa esiste, necessario è che esista una sostanza, e che se noi pensiamo l'esistenza di qualche cosa, pensiamo con ciò stesso una sostanza.

Poniamo però che il seguace di Hume, uomo ragionevole e discreto fosse, e si s' arrendesse alle osservazioni che quel partigiano de' vecchi filosofi gli venne traendo fuori; e che, superata la prima antipatia che que' due dialogizzanti si avevano in principio, e li divideva pria di parlarsi, credendosi forse a vicenda più intrattabili che per avventura non erano, venissero a frequenti colloqui ed amichevoli tra di loro.

Che crederemo noi cho restasse a dire al seguace di Hume? e come que' due potrebbero a mano a mano esser essi condotti dall' evidenza della verità, che ne' ragionamenti amichevoli fuor scintilla, siccome fuoco da esca e fucile, in una dottrina medesima, dopo essersi legati pe' sentimenti di stima e di amicizia? Ecco il progresso che io immagino de' lor discorsi brevemente raccolto, e la via per la quale potrebbero in una conformità piena di opinioni riuscire. Segnando i loro nomi, per maggior brevità, colle due prime lettere dell' alfabeto, ragionerebbero forse fra loro così:

Seguace di Hume, A. Io vi sono ben grato di ciò che mi avete fatto osservare sulla filosofia di Hume, che avea scelto a mia guida; e non trovo che replicare al vostro argomento. Ma tuttavia io vi prego di lasciarmi proseguire a ragionar con voi; perocchè mi pare che noi siamo ancora lontani dall' aver toccato il fondo della questione, e ci siam trattenuti forse nella scorza, anzichè nel midollo entrati. Vi accordo adunque, che non si possa negare l'esistenza delle sostanze, intese nel modo che abbiam definito e spiegato. Ciò che io nego tuttavia si è la distinzione delle sostanze da' così detti accidenti. Voi mi avete condotto a conoscere, che è impossibile negar le sostanze; ma non mi avete mica dimostrato, che sia impossibile negar gli accidenti. In fatti, chi vieta che gli accidenti sieno essi stessi sostanze; che insomma fra accidente e sostanza non vi abbia quella distinzione che fanno le antiche scuole, le quali alla definizione della sostanza, « ciò che esiste per sè, » aggiungevano, « e che sostiene gli accidenti » (*ens quod per se subsistit, et sustinet accidentia*); in una parola, che le qualità sensibili sieno sole esistenti, si chiamino poi sostanze, o con altro nome, poco importa; perciocchè alla fine egli è questo il fondo della filosofia di Hume?

Partigiano ecc., B. La soluzione del dubbio vostro ci verrà dall' analisi che noi avevamo cominciato a fare, e poi interrotta, del concetto che nel sistema di Hume voi vi siete formato delle sensibili qualità. Seguitiamo adunque a notomizzare quel concetto. Per esso voi immaginate le qualità sensibili come aventi una esistenza indipendente da qualsiasi altra cosa, e perciò come sostanze. Or ditemi, è solamente l'una o l'altra qualità, che esiste in tal modo, o tutte esistono nel modo stesso?

A. Tutte; imperocchè se io dicessi che solo alcune, io verrei a riammettere la distinzione della sostanza e degli accidenti, che mi studio, quanto posso, di eliminare, siccome una cosa incomoda dalla filosofia.

Digitized by Google

B. Conveniam adunque, che queste vostre qualità sensibili han tutte qualche cosa di comune, cioè l'attuale loro esistenza, l'esistere in sè e per sè, l'essere sostanze in una parola.

A. Conveniamo.

B. Ora io vi cerco, s'esse però si distinguano le une dalle altre.

A. Non può dubitarsene: e le note proprie di ciascheduna sensibile qualità sono quelle che le distinguono.

B. Come a dire?

A. Il color rosso, a ragion d'esempio, è cosa diversa dal color giallo, cioè è un altro colore; il suono è diverso dal colore; e così voi dite di tutte le altre qualità delle cose: queste differenze sono evidenti, nè si possono meglio dichiarare che pure indicandole semplicemente alla immaginazione.

B. Bene sta. Nelle qualità, che dite sole esistere nell'universo, v'ha perciò qualche cosa di comune, e qualche cosa di proprio.

A. Sì.

B. Adunque il color rosso, il giallo ecc., i varî suoni i varî sapori ecc., e l'altre qualità tutte convengono in questo, ch'esse hanno in sè una energia, una forza, per la quale esistono. E in vero, quando noi diciamo, una cosa esiste, noi veniamo ad esprimere un atto, un'azione, una forza: mentre all'incontro il non esistere esprime la mancanza di ogni azione, e di ogni forza di qualunque maniera....

A. Un'osservazione però fate qui, vi prego. Esistere esprime una energia; o per dir meglio, l'esistenza è sinonimo di una certa energia. Ma non vorrei che voi dell'esistenza e di questa energia tentaste di farmi due cose diverse: l'energia di cui noi parliamo, e l'esistere, è una sola identica cosa: badate a ciò, e poi seguite.

B. Io non voglio altro; e ragiono così: Se tutte le qualità hanno egualmente questa energia che costituisce la loro esistenza, e se essa, permettetemi di replicarlo un'altra volta, non è ciò che le distingue fra loro, ma le distinguono fra loro quelle note proprie che voi avete indicate; non si può, non si dee dire che queste note proprie e diverse, per le quali avviene che l'una qualità si distingua dall'altra, esistano per quella energia che hanno tutte egualmente comune, come voi medesimo avete riconosciuto?

A. Nulla veramente il vieta. Ma voi con questo discorso non venite a dire se non che esistono perchè esistono, perchè hanno quell'energia che si chiama esistenza: non dite dunque ancor nulla.

B. Se non dico nulla di nuovo, dico però cosa evidente: dico, che dopo, che noi abbiamo ammesso a principio che esistano, non dobbiamo più negare nel progresso del ragionamento ch'elle esistano; perciocchè, così facendo, sarebbe impossibile il ragionare; noi non ragioneremmo, ma proferiremmo de'suoni a caso senz'alcuna significazione: giuocheremmo a dire e ridire, ad edificare e distruggere. Or, s'egli è vero che queste qualità sensibili esistono, è vero altresì che hanno una energia per la quale esistono: perciocchè avere questa energia, è sinonimo, come voi osservaste, di esistere; e dicendo che hanno l'energia di esistere, non dico nulla di più di ciò che dicevate voi medesimo, cioè ch'esse esistono. Ma l'energia per la quale esistono, noi abbiamo veduto, e voi stesso l'avete accordato, che è qualche cosa che hanno tutte comune; mentre all'incontro l'essere più tosto il color giallo che il verde ecc., l'essere più tosto questa che quella, è ciò che hanno di proprio. Io vi dimando pertanto, se ciò che è proprio, può essere nello stesso tempo comune, e se ciò che è comune, può essere nello stesso tempo proprio.

A. Mainò.

B. Ora sapreste voi che cosa intendessero i vecchi filosofi per *accidente?*

A. Come definivano la sostanza « ciò che per sè sussiste e sostiene gli accidenti, » così definivano l'accidente « ciò che sussiste in altro o per altro » *(quod in alio subsistit tanquam in subiecto).*

B. Or non abbiamo noi veduto, che quelle note proprie che distinguono le qualità sensibili in fra loro, esistono per una energia che le fa esistere, e che costituisce la loro esistenza?

A. L'abbiam veduto.

B. Chi dunque ci proibisce, che a quella, per la quale sussistono le note proprie delle qualità di cui parliamo, noi diamo il nome di sostanza, ed all'incontro diamo il nome di accidenti alle qualità stesse sensibili, in quanto l'una si mostra diversa dall'altra, ed ha un altro modo di esistere?

A. Quando non intendeste che questo solo, per la distinzione fra la sostanza e gli accidenti, non saprei ripugnare. Ma chi è mai che intenda per questa distinzione unicamente un' astrazione, quale è quella che avete voi indicata?

B. Ogni buon filosofo: togliete degli antichi qual volete: io non feci che richiamarvi alle definizioni vecchie che voi stesso mi avete riferite; e parmi che, attenendomi strettamente a queste, io possa ora conchiuder così: Forz'è riconoscere in quelle stesse qualità che voi avete immaginate per sè esistenti, due cose: 1.° una forza che costituisce la loro esistenza; questa dev'essere comune a tutte; 2.° le note proprie a ciascuna, che hanno l'esistenza per quella forza. Questo è un distinguere in esse appunto, ciò che distinguevano gli antichi, que' due elementi, al primo de' quali essi davano il nome di *sostanza*, al secondo quello di *accidenti*. Volendo voi essere coerente con voi medesimo, voi dovete venire a differir da quelli anzi nella maniera di esprimervi, che nelle dottrine stesse. La proposizione adunque che voi ponete, « le sole qualità sensibili esistono, » importa necessariamente una contraddizione in sè; perciocchè supponendola noi vera siccome abbiam fatto, supponendo le sole qualità sensibili esistenti, e facendoci poi ad analizzare queste sensibili qualità così immaginate, noi veniamo a trovare, in esse medesime avervi di necessità due elementi ond' esse risultano, cioè qualche cosa che le fa esistere (che dà l'atto dell'esistere), e qualche cosa che esiste (che riceve l'esistenza); qualche cosa che è l'esistenza stessa, l'energia di esistere, e che perciò esiste in sè e per sè (sostanza), e qualche cosa che ha, e non è l'esistenza, e che perciò esiste per l'energia che la fa esistere, esiste per essa ed in essa (accidenti). La proposizione adunque da voi stabilita, « le sole qualità esistono, » non è meno assurda di quest'altra « esistono le qualità, ma non hanno l'esistenza. » E pigliate, se vi aggrada, la cosa anche per un'altra via. Il discorso fa il ritratto delle idee. Analizzate adunque la proposizione da voi profferta, nelle parole ond' essa si compone. Quando voi dite *le qualità*, voi dite una cosa che non sapete ancora se esiste o no; quando voi dite *esistono*, voi esprimete e date loro l'energia e le fate *esistere*. Queste due cose sono adunque distinte fra loro anche nelle parole; sicchè voi potete benissimo pensare e nominare le *qualità*, senza pensare per questo che esistano realmente; in tal caso non pensereste ancora alla loro sostanza: ma quando voi pensaste a quelle qualità esistenti, o all'energia per la quale esistono, voi pensereste anche alla loro sostanza, nella quale solo esistono.

Ora io credo di potervi spiegare altresì, perchè la filosofia moderna sia venuta ad un così strano e mostruoso pensamento, di confondere insieme la sostanza e gli accidenti, e di negare la loro distinzione.

A. Spiegatemelo, ve ne prego, siccome avete fatto rendendomi la ragione dell'aver Hume voluto annullar le sostanze.

B. Io avviso che ciò avvenisse per una mala intelligenza dell'antica dottrina. Non si può dissimulare, che negli ultimi tempi la filosofia delle scuole s'insegnava in modo assai materiale, e vi si apprendeva anzi il linguaggio, o, se si vuole, il gergo dell'antica filosofia, che la stessa filosofia. D'altro lato, il mondo era mal disposto per troppi altri titoli contro di lei: sicchè i nuovi filosofi pigliandola, per buon tuono, come dicono i Francesi, a scherno e a strazio, non si diedero alcuna cura d'intenderla; ma ove un senso goffo e ridicolo loro si presentasse alla mente, pur nel primo udire gli

Digitized by Google

scolastici detti od assiomi, essi avidamente e senza alcuno esame, come ottimo al loro intendimento l'accettavano e l'ammettevano; godendosi d'aver trovata, così bella occasion di mordere, o di volgere in riso quella dottrina invizzita; e di poter, spenta quella, spacciare loro nuove scoperte, trionfando sull'antica autorità; e di nuova luce far pompa; trasmutandosi dall'umile luogo di discepoli, a quello ambito di maestri dell'universo, quasi d'un bello e maestrevole salto. Applicate il vezzo generale a quelli che tentarono di tor via l'antica distinzione fra la sostanza e gli accidenti; e troverete, ch'essi combattevano una distinzione foggiata nel loro capo, anzichè la distinzion vera. Immaginarono, che per accidente e per sostanza s'intendessero cose separate al tutto fra loro, come due elementi uguali e reali entranti a comporre una terza cosa; due elementi, che fossero essi stessi due cose, e perciò due sostanze; senz'avvedersi che ciò era contro la definizione che di que'due elementi dava la scuola. Poichè ov'io penso una cosa esistente, io ho l'idea di una cosa indivisibile: ma io posso tuttavia colla mente mia analizzare l'idea che io ho di quella cosa. E analizzando, cioè scomponendo questa idea, non iscompongo già per questo la cosa stessa. Scomporre un'idea, non vuol dire che fermare l'attenzione in qualche parte dell'idea, non badando a tutto il resto di quella: quando io trovo più parti nell'idea, non viene mica che queste parti sieno anche cose separabili in sè, non ne viene che sieno parti di egual natura fra loro; possono essere semplici rispetti, o relazioni interne od esterne contenute nell'idea della cosa. Così la distinzione fra la sostanza e l'accidente non si fa che per astrazione della mente, che considera la cosa ora sotto il solo rispetto dell'energia di esistere, ora sotto il rispetto del modo della esistenza, prescindendo (non già distruggendo) dall'energia per la quale e nella quale quel modo esiste. E già chiudendo, dico: è impossibile pensare un ente (1) attuale, senza distingnere in esso 1.° l'energia di esistere, 2.° e il modo di esistere o gli accidenti: perocchè pensare un ente attuale equivale ad avere idea di un ente attuale; e nell'idea di un ente attuale la mente distingue sempre, ove il voglia, il concetto dell'attività che il fa esistere senza più, ed il concetto del modo di esistere di lui: quindi si forma così due concetti, 1.° della sostanza, 2.° e degli accidenti, o più generalmente del modo di esistere (2). E questa distinzione che fa la mente è realmente contenuta nell'idea della cosa stessa: quindi è anche vera e reale.

ARTICOLO X.

Cenno sull'invariabilità della sostanza.

Con questo ragionamento mi sembra resa innegabile la distinzione fra ciò che esiste in sè e per sè, e ciò che esiste per altro ed in altro; il che è quanto dire, fra la sostanza e gli accidenti.

Tutta la forza di un tal discorso consiste nella semplice dichiarazione delle nozioni di queste due cose, e nel farsi che chi parla di esse non c'introduca colla immaginazione qualche elemento straniero che turbi la chiara contezza delle medesime.

Ove l'uomo consideri l'idea di sostanza e quella di accidente come due astratti, ne'quali si pensa la cosa stessa, ma ora dal lato di quella forza che la fa esistere, ora, prescindendo da questa forza, dal lato del modo nel quale esiste; la distinzione di che parliamo non ha più nulla di difficile, di misterioso, di ripugnante.

Tuttavia è ben facile all'immaginazione, che sempre opera intorno alle nostre

(1) Si parla sempre di enti limitati.

(2) Il modo di esistere non abbraccia solo gli accidenti, ma anche l'essenza: può dirsi quindi che le cose finite abbiano un modo di esistere parte essenziale e parte accidentale. Il modo di esistere in quanto è essenziale, è determinato da tutto ciò che entra nella nozione della cose; in quanto poi non entra nella nozione della cosa, si dice accidentale.

idee, e con esse quasi direi si trastulla, di unire a quelle nozioni sì semplici qualche suo ornamentuccio, che fa tutte confondere le nozioni prime e nette della sostanza e dell'accidente; mescolando con loro delle proprietà, che sono forse conseguenti a quelle, ma non sono quelle. E una di queste è l'*invariabilità* della sostanza, e la variabilità dell'accidente; che vanno intese con grande senno ed avvedimento; e delle quali noi non abbiamo bisogno; chè anzi la chiarezza e semplicità delle nozioni nostre meglio si conserva, quanto più da ciò che non è ad esse necessario al tutto si segregano nel principio de' ragionamenti.

Perciò, se il ragionamento de' due amici che han più sopra parlato, cadesse sopra questa proprietà secondaria, per dir così, della sostanza e degli accidenti; ecco il modo ond'io vorrei che il dialogo dal partigiano de' vecchi filosofi si condocesse.

Poniamo che il seguace di Hume, continuandosi al ragionamento col quale l'altro ebbe concluso il dialogo precedente, in questo modo procedesse il suo amico nuovamente ad interpellare:

A. La sostanza, secondo le dottrine antiche, è qualche cosa d'invariabile; gli accidenti, di variabile. Ora, nell'ipotesi che le qualità sensibili esistesser per sè, non sarebbe in esse cosa alcuna variabile: chè il color rosso non potrebbe mutarsi nel giallo, senza distruggersi; e così dite dell'altre qualità tutte. Non può dirsi adunque, che queste qualità sensibili sieno accidenti, nell'ipotesi di Hume; giacchè, sebbene potessero essere e cessar di essere, tuttavia variare non potrebber giammai.

B. Prima ch'io vi risponda, richiamate la definizione della sostanza e dell'accidente.

A. La sostanza è ciò che esiste per sè; l'accidente ciò che esiste in altro e per altro.

B. Or qui badate: la definizione non dice più di questo: non aggiungete voi dunque a queste nozioni cosa che nella definizione loro non si contiene. Convien ritenere, che la prima nota della sostanza, la nota che forma la sua essenza, è l'esistere per sè; il che vuol dire, che per noi si pensa esistente senza altro soggetto poichè è l'attività stessa dell'esistere (1): e all'incontro l'essenza dell'accidente consiste nell'esistere in altro come in soggetto, il che vuol dire che l'accidente è un concetto astratto, nel quale pensiamo il modo di esistere di una cosa, e presciodiamo dall'attività che la fa esistere: quindi noi non possiamo pensare che realmente l'accidente esista, senza che pensiamo questo modo di esistere congiunto coll'attività che il fa esistere, cioè colla sua sostanza, o (comechè si chiami) col soggetto nel quale esiste. Avendovi dimostrato io dunque, che la qualità sensibile, come è immaginata da Hume, non può essere che una cosa nella quale si pensa 1.° un'attività che costituisce l'attuale esistenza, 2.° un modo più tosto che un altro d'esistere, il qual modo non esiste che per quella attività; io sono venuto a dimostrarvi, che in quell'idea di Hume, analizzata, si accoglie una sostanza ed un accidente, l'attività stessa dell'esistenza ed il termine di questa attività, il qual termine non esiste se non per l'attività ed in essa attività. Dopo di ciò, se vennero date alla sostanza ed all'accidente altre ed altre proprietà, converrà parlar di esse a parte, e vedere se da quella proprietà, essenziale, e primitiva nota discendano, o pure se da quella non discendano. Perocchè se queste proprietà attribuite alla sostanza ed all'accidente, sono implicitamente nella proprietà

(1) La definizione che io do della sostanza è la seguente: « l'attività dell'esistenza di qualche essere; » ovvero: « una cosa, di cui noi ci possiamo formare il primo concetto senza bisogno di pensare a cosa diversa da quella. » Dico il *primo concetto*, perocchè dove noi veniamo approfondendo una sostanza creata qualunque, troviamo ch'ella è impossibile a pensarsi indipendentemente da una causa primitiva: ma nel *concetto primo* che noi ci formiamo delle cose, non pensiamo tuttavia che all'essenza delle medesime, e non alle condizioni per le quali esse esistono: quindi nel *concetto primo*, che è come una cognizione delle cose in abbozzo, noi non concepiamo espressamente il legame necessario delle medesime colla causa prima.

primitiva ed essenziale coatenute, conviene dire che anch' esse sono essenziali alla sostanza o all' accidente; ma se da quella non vengoao, esse non possono essere alla nozione di sostanza e di accidente assolutamente necessarie. E pigliate, se così vi piace, la *variabilità:* dovete esaminare, se ciò che esiste in altro come in soggetto, sia necessariameate *variabile:* se voi trovate ciò necessario, bene sta; e voi avrete ia tal caso trovata nna proprietà necessaria dell' accidente, la *variabilità:* se aol trovate necessario, voi non potrete conchiudere, la *variabilità* esser necessaria al concetto dell' accidente. Che se talora v'hanno degli accidenti variabili, e ciò conoscete per esperienza, voi direte che ciò accade per qualche circostanza particolare, e non già perchè così debba di aecessità e sempre avvenire. Ma io, ad analizzare il concetto delle qualità esistenti per sè di Hume, e mostrarvi come quell' analisi dava per risultamento che quel concetto componevasi dell' idea di sostanza e dell' idea di accidenti, non ebbi bisogno se non di mostrarvi che i due elementi, ne' quali quell' idea si scompoae, haano la nozione il primo di sostanza, il secondo d' accidente, giusta la definizione delle dette nozioni: e con ciò fu soddisfatto al mio assunto.

ARTICOLO XI.

Le qualità sensibili non esistono per sè stesse (non sono sostanze).

Un solo dubbio soprastà: cioè, che forse, a malgrado di tutto che venne fin qui ragionato, le speculazioai dell' inglese sofista vengaao a migliorare le antiche nozioni di sostanza e d' accidente in questo, che, mentre gli antichi supponevano alle qualità sensibili sottostar qualche forza che le reggesse e le sostenesse, tutta invisibile, all' opposto dir si debba più esattamente, che le qualità sensibili esistano per sè, e che sebbene ia questo concetto delle sensibili qualità si possa aotar coll' analisi qualche cosa di esistente in sè (l'energia di esistere, sostanza) e qualche cosa di esistente in altro (modo di esistere, accidenti), tuttavia nulla di nascosto v' abbia ia esse e di misterioso, ma tutto sia palese e visibile, come palesi e visibili sono le stesse seasibili qualità.

Un tal dubbio svanirà pur egli, osservando come quell' energia per la quale esistono le sensibili qualità aon è visibile, nè può cader sotto i sensi, ma è cosa che si nota ed astrae puramente colla virtù della meate. In fatti l'amico del seguace di Hume potrebbe di ciò convincer questo assai facilmente, parlandogli presso a poco così:

B. Non siamo noi coavenuti, che le sensibili qualità hanno delle note proprie, mediante le quali coll' aiuto de' sensi noi le distinguiamo insieme, e conosciamo che l'una non è l'altra?

A. Vero è.

B. E non fu anche detto, che queste note proprie, per le quali noi distinguiamo in fra loro le sensibili qualità, sono gli accidenti, perciocchè hanno bisogno d' una energia per esistere, energia che nel semplice loro coacetto non si trova?

A. Fu detto.

B. Ora, quando io vi domandai che mi enumeraste queste note proprie, vi sovvenite voi che mi abbiate dato in risposta?

A. Io mi appellai ai sensi: dissi che i sensi nostri vedevaao, senza più, che il color giallo noa era il verde ecc., aè il colore era il suono, aè il suono era il sapore.

B. Noa potevate risponder meglio. Ma il color giallo, verde, rosso ecc., i suoni, i sapori, gli odori, ecc., noa sono essi queste sensibili qualità appunto? o le sensibili qualità sono altra cosa fuori di queste?

A. Sono queste, e nessun' altra cosa.

B. E si può egli chiamare dirittameate sensibile qualità ciò che non cade sotto i sensi?

A. Mai nò.

B. Raccoglielo dunque da tutto il nostro ragionamento così: Le note onde le sensibili qualità si distinguon fra loro, sono ciò che si soglion chiamare accidenti. Ma queste note proprie sono tutto ciò che nelle sensibili qualità cade sotto i nostri sensi. E converso, tutto ciò che cade sotto i nostri sensi si chiama sensibile qualità: nè vi ha cosa a cui si possa dar questo titolo, se non cade sotto i sensi. Che ne conchiudiamo di ciò? Che alle sensibili qualità spetta il nome di accidenti, e che sarebbe un parlare contro senso il chiamarle sostanze. Abbiamo bensì veduto che elle esistono; ch'esse hanno una forza che le fa esistere. Oltre alle sensibili qualità dunque (accidenti) havvi una sostanza, la quale non cade sotto i sensi, ma ell'è quell'energia che ci produce le sensazioni o le percezioni delle sensibili qualità: questa sostanza non si nota che colla mente, analizzando il concetto di « qualità sensibili esistenti; » poichè la mente sola ha quest'attitudine di percepir l'*essere*, e non i sensi. È dunque il concetto della mente analizzato, che dà qualche cosa di *sensibile* esistente: quindi dividendo da ciò che è sensibile la forza di esistere, e considerandola a parte, le si dà il nome di sostanza.

Di qui evidentemente apparisce che questa forza non può cader sotto i sensi, giacchè ella è un'astrazione, ed io la ho dedotta coll'astrarre da lei tutto ciò che sotto i miei sensi cadeva: e se dopo questa astrazione io dicessi che la sostanza è sensibile, tuttavia contraddirei a me stesso: distruggerei quel pensiero che prima mi era di lei formato: quindi non più penserei; poichè fare un pensiero, e immediatamente cassarlo, non è pensare, come a tutte l'ore diciamo, ma è far nulla. All'incontro ov'io raccolgo la mia attenzione nelle qualità sensibili, prescindendo al tutto dalla forza che le fa esistere, penso allora a cose essenzialmente sensibili, ad accidenti, e non più alla sostanza.

CAPITOLO IV.

ORIGINE DELLE IDEE DI CAUSA E DI EFFETTO.

ARTICOLO I.

Assunto del presente capitolo.

Essendo questa idea di causa, coll'idea di sostanza, base a tutto l'edifizio delle cognizioni umane, io giudico bene spese alcune altre parole, oltre alle dette, a via meglio chiarir l'origine di tale idea, e mostrarne la legittimità per modo, che nessuno, se non è impudentissimo, osi di por mano a rovinare un sì fatto fondamento di quanto ha di più nobile l'uomo, il sapere.

« Ciò che avviene dee aver la sua causa: » ecco l'assioma del senso comune.

Noi vogliam cercare perchè gli uomini tutti d'accordo convengano in simile sentenza: perchè l'ammettano come proposizione evidente: perchè ella sia regola, che viene da loro usata fin da' primi momenti che incominciano a ragionare, sebbene solo assai tardi essi se ne formino espressamente la proposizione astratta, e fissino in essa sola ed isolata un'attenzione filosofica.

Conviene dunque allegare un'origine dell'idea di causa, tale, che sia sufficiente non solo a dimostrarci come questa idea possa esser nata nella mente nostra, ma che spieghi ancora i fatti accennati; cioè in che modo l'idea di causa sia tanto facile ad essere concepita, e tutti gli uomini i più rozzi, i bambini stessi abbiano una simile idea, siccome dimostrano fino i loro balbettamenti, nei quali talvolta fanno uso della medesima, e la loro avidità di sapere il perchè di tutte cose, e i loro atti di maraviglia, e le lor dimande, talora importune, volte sempre a conoscere la cagione di ciò che passa, in un modo straordinario per essi, sotto i lor sensi.

Digitized by Google

A tal fine, 1.° mettiamoci innanzi la proposizione che noi togliamo a dimostrare; 2.° rendiamocela chiara; 3.° analizziamola, per conoscere qual sia la parte difficile e quale la parte facile a dimostrare; 4.° e finalmente dimostriamone la parte difficile.

E senza più, la proposizione da dimostrare è la seguente: « ogni fatto (mutazione) chiama necessariamente una cagione atta a produrlo. »

ARTICOLO II.

Dichiarazione della proposizione.

Per *fatto* io intendo un' *azione* qualunque, o che passi il suo effetto fuori di sè, o che in sè rimanga; purchè sia congiunta con mutazione, o (in senso universalissimo) con movimento (1).

Io non ho bisogno di descrivere tutte le varie specie di *azioni* possibili; ma dichiaro, che io comprendo in questa parola ogni specie di azione che v' abbia.

Ora io dico, che ogni qualvolta noi percepiamo un' *azione*, noi percepiamo altresì un agente o causa della medesima: il rendere ragione di questo fatto, il descriverlo come in noi avvenga appunto, il mostrare il modo onde noi dall' idea di fatto (avvenimento, azione) sagliamo all' idea di causa, è uno spiegar l' origine dell' idea di causa.

ARTICOLO III.

Analisi della proposizione, rivolta ad assegnare il nodo della difficoltà.

La proposizione che ci siamo proposti di dimostrare è un giudizio composto di tre parti: 1.° c' è il fatto, l' avvenimento, o l' azione che dee esser da noi concepita; 2.° c' è il nesso di quest' azione coll' agente o causa; 3.° e c' è l' idea di questo agente, o di questa causa.

Perchè noi possiamo spiegare il modo onde noi concepiamo un sì fatto giudizio, ci è uopo mostrare come noi veniamo a concepire ciascuna delle tre parti delle quali si compone e risulta.

Ora l' *azione* o l' avvenimento noi primieramente lo percepiamo mediante la nostra sensitività interna ed esterna.

La nostra coscienza sente d' esser passiva quando gli oggetti corporei ci feriscono i nervi del corpo (2); ella sente d' essere attiva quando noi vogliamo, e dietro il voler nostro pensiamo, ci moviamo ecc. Nell' uno e nell' altro caso la nostra coscienza percepisce e sente un' azione o che ella riceve e patisce, o che emette e fa.

Pensando noi sulla coscienza nostra, ci formiamo quindi (sempre mediante l' idea dell' ente) l' idea dell' *azione*, sì di quella che da noi vien prodotta, come di quella che avviene in noi senza di noi.

Quando noi in tal modo abbiam l' idea di azione acquistata, e concepite anche più maniere d' azioni, noi possiamo altresì conoscere l' esistenza di certe azioni reali mediante il testimonio degli altri uomini (3), o immaginarcene a nostro grado di simili.

(1) Se fosse un' azione permanente, immutabile, necessaria, sarebbe lo stesso essere eterno: in tal caso quell' azione sarebbe la causa di tutte le cose, la prima ed essenziale azione, onde tutte le azioni traggono origine e sussistenza.

(2) Dico così per determinare in qualche modo quest' azione: per altro la cognizione che il nostro corpo sia tocco da oggetti esterni, è posteriore alla consapevolezza della nostra passività; sicchè l' espressione è tolta da ciò che vien dopo alla nostra passione.

(3) Il linguaggio non ci potrebbe giovare a nulla, se noi non avessimo già in noi le idee dal linguaggio significate, o non avessimo la facoltà di formarcele all' occasione de' suoni che udia-

Il modo adunque onde noi percepiamo l'*azione* e ci formiamo le idee di diverse azioni, non è a spiegare difficile; perciocchè l'*azione* la conosciamo primieramente per ciò che avviene in noi stessi (data l'idea dell'ente) e di poi per quello che noi pensiamo di simile a quanto in noi medesimi abbiamo sperimentato.

Di più, di tutte quelle azioni delle quali noi siamo autori e cause, la nostra consapevolezza pure ci avvisa.

Noi siamo consapevoli a noi stessi d'esser pur noi che vogliamo, che pensiamo ecc. Noi conosciamo dunque la cagione di tutta questa specie di azioni; cioè sappiamo, che siamo noi quelli che le facciamo. E perciò possiamo analizzare ciò che noi facciamo; e nell'analisi di queste nostre azioni distinguere il *noi* che opera (cagione), da ciò che opera (azione operata); e così formarci l'idea della *causa* rispettivamente alle azioni fatte da noi.

Anche questo non mostra difficoltà: e tuttavia è un passo che ci è già molto utile; conciossiachè noi abbiamo in ciò la sorgente di un'idea qualsiasi di *causa*.

Dico un'idea qualsiasi; perocchè egli non sembra a primo aspetto, che una tale nozione di causa, cavata dalla cognizion di noi stessi, autori e cause delle nostre azioni, sia al tutto completa, generale e necessaria.

E di vero, nell'idea di causa dee contenersi qualche cosa, per la quale ella si veda manifestamente necessaria ad ogni avvenimento od azione. Poichè la proposizione tolta da noi a dimostrare è la seguente: « ogni nuovo fatto chiama una cagione. » In questa proposizione si esprime un nesso necessario fra ciò che è prodotto e ciò che produce, fra l'azione e l'agente. Ora un nesso necessario fra due idee deve uscire dalla natura stessa delle idee, che si chiamino e rabbraccino insieme a vicenda per modo, che come due termini relativi non si possa pensar l'una senza pensar in qualche modo altresì l'altra; sicchè nel pensiero e nella definizione dell'una, l'altra implicitamente si contenga, e per forma, che analizzando l'uno de' due concetti, ci si trovi dentro l'altro contenersi come in seme, dal quale sbuccia, e così viceversa dell'altro.

Ora in questo appunto sta tutta la difficoltà, e tutto il lavoro che noi dobbiam fare. Noi dobbiamo sottomettere ad un'analisi accurata i due termini della nostra proposizione, 1.° *azione*, 2.° e *causa* che la produce; e dimostrare, che nella nozione dell'una si giace e comprende, e per noi già si pensa la nozione dell'altra.

E quando noi fossimo riusciti a ciò dimostrare, noi saremmo altresì venuti ad aver dimostrato 1.° che non si può concepire un fatto o *avvenimento* senza pensare una causa, 2.° e che non si può concepire nessuna *causa* senza dover pensare un effetto almeno possibile.

E dove fossimo a far questo pervenuti, cioè a dimostrare, che supponendo in noi l'idea della causa, noi abbiamo già e pensiamo implicitamente l'effetto; ed è converso, che avendo in noi l'idea dell'effetto (avvenimento, azione), noi abbiamo in essa rinchiusa e ravvolta l'idea della causa; non ci resterebbe che a spiegare il modo, come noi acquistiamo l'una o l'altra di queste idee; perciocchè l'una delle due spiegata, è spiegata anche l'altra; giacchè l'analisi fa trovar l'una nell'altra.

Ma quanto all'idea dell'azione, o all'idea pura e semplice d'una causa possibile, nessuna difficoltà s'incontra, come abbiamo veduto: quelle idee sono date dalla nostra esperienza ed interiore consapevolezza; giacchè noi siamo consci a noi stessi delle nostre azioni, e d'esser cause delle medesime.

La difficoltà dunque si riduce tutta a dimostrare questo solo, che noi, pensando

mo. *Quemadmodum potest quivis*, osserva elegantemente s. Agostino, *digitum movere ut aliquid ostendat, non autem videndi facultatem conferre, ita potest homo exterius verba proferre, quae veritatis signa sunt, non autem veri intelligendi virtutem, quae a solo Deo est, impertiri.*

all' azione, pensiamo implicitamente alla causa, o viceversa. E poichè il progresso naturale delle nostre idee è il primo, io mi applicherò a descriver quello nell'articolo seguente.

ARTICOLO IV.

Spiegazione di ciò che v' ha di difficile in assegnare l'origine dell'idea di causa.

Ogni cosa può essere oggetto all'intelletto (1): perciò anche le azioni.

Ma, pel principio di cognizione (2), qualunque percezione intellettuale ha per oggetto l'ente: perciocchè il percepire intellettivo non è che il veder qualche cosa nell'ente, cioè percepire un ente fornito più o meno di sue determinazioni.

Dunque tutto ciò che appartiene all'ente, e lo determina, l'intelletto non lo percepisce per sè, ma solo come determinazione dell'ente.

Dunque per percepire ciò che appartiene all'ente, ma che non è l'ente esso medesimo, l'intelletto dee percepir prima l'ente; e mediante la percezione dell'ente, e non senza di questa, percepisce poi ed intende quelle determinazioni dell'ente (3).

E sebben tutto ciò risulti da quanto ho a lungo provato in tutto il corso di quest'opera; tuttavia, perchè ciò non trovi difficoltà (e presso i veri intendenti trovar non ne può), stimo bene di avvisare i lettori tutti, che non si lascino per avventura sgomentare dalle espressioni un po'astratte in cui la detta dottrina si porge, ma che la considerino in sè, nuda dall'espressioni. E acciocchè più facilmente fare il possano, qui voglio io medesimo presentarla più pianamente ed alla mano che mi sia possibile.

Mi dicano in prima, se col loro intelletto essi, qualunque cosa pensino, possano pensar mai altro finalmente, se non se una di queste due specie di cose, 1.° o un qualche essere, 2.° o una qualche qualità, o attributo, o cosa in somma che appartenga ad un essere.

Io credo bene, che fra queste due specie di cose non potranno trovarne alcuna in mezzo; ma riandando essi minutamente tutti gli oggetti possibili de'loro pensieri, non troveranno finalmente altro, se non ciò che nell'una o nell'altra di quelle due classi di cose ricade; perocchè checchessia, se non è un ente, forz'è che sia pur qualche cosa che ad un ente appartenga, o che abbia relazione con un ente; mentre quello che un ente non fosse, nè ad un ente appartenesse, un puro nulla sarebbe, cioè non sarebbe.

E non s'ingannino per avventura male intendendo la parola *ente,* e supponendo ch'ella abbia un significato più ristretto di quello ch'ella s'abbia veramente.

Quando io dico *ente,* intendo ciò che *è*: ciò che non è, è un nulla. Dunque ciò che non è un ente, o sia qualche cosa nell'ente racchiuso, è un nulla. Colla parola *ente* adunque s'abbraccia tutto; niente s'esclude; e non può dirsi che v'abbia alcuna cosa fuori del tutto. Se noi dunque concepiam qualche cosa, o dobbiam concepir l'ente, o qualche cosa che nell'ente si contenga. Dire il contrario, è un contraddirsi manifesto; è un dire, e poi cassare il detto; cioè non favellare, ma mandar fuori de'suoni, che insieme non hanno il minimo significato.

(1) Cap. III. art. V.

(2) Parte III.

(3) È facile di vedere, che questa non è già una legge *soggettiva* dell'intelletto, ma una necessità che nasce dalla natura della cosa che l'intelletto percepisce, perciò una necessità *oggettiva*: perocchè la determinazione dell'ente non esiste che per l'ente: e poichè solo in quanto esiste può concepirsi, quindi sarebbe assurdo il dire ch'ella si potesse percepire prima o indipendentemente dall'ente a cui appartiene e per cui è qualche cosa.

Laonde se, per la natura della cosa, il dire che l'intelletto nostro pensa qualche cosa, è il medesimo che il dire ch'egli concepisce o l'ente o qualche cosa nell'ente contenuto; veggiamo che relazione s'hanno in fra sè queste due specie d'oggetti del nostro pensiero.

Ciò che appartiene all'ente o che nell'ente è racchiuso, come qualità, relazione ecc., è impossibile che noi lo percepiamo intellettualmente senza l'ente.

È bensì vero, che noi possiamo considerarlo in separato dall'ente mediante un'astrazione; ma quando noi facciamo questa operazione, per la quale separiamo mentalmente dall'ente qualche cosa che a lui appartiene, non formiamo però della cosa separata un ente da sè; e noi dobbiamo aver già prima pensato l'ente tutto intero; poichè è sull'idea di questo, che noi facciamo l'astrazione; chè astrarre, o separare qualche cosa da un tutto non si può, se non si possiede prima il tutto, dal quale si separa e recide la parte che si vuole.

Le cose dunque che non sono da sè enti (sostanze), ma che appartengono a qualche ente e in esso si percepiscono, non sono che pure astrazioni del nostro intendimento; e le astrazioni suppongono dinanzi a sè l'idea intera della cosa, fuor della quale si tolse a considerare alcuna parte: di che avviene, che « l'ente si percepisca per sè; e mediante l'ente poi si percepiscano le cose che nell'ente sono contenute, od all'ente comecchessia appartengono e si riferiscono, in virtù della facoltà che noi abbiamo di astrarre. »

La verità di questo principio s'intende medesimamente ove d'altro lato lo si riguardi, cioè ove si ponga attenzione alla natura dell'idea astratta.

Noi, quando coll'intendimento nostro separiamo da un ente una sua qualità, o relazione, o qualsiasi sua parte, è vero che l'abbiamo separata e precisa dal tutto; ma questo non ci può mica ingannare: e sappiam bene tuttavia, che una tale separazione non è fatta che per poter da noi considerare quella parte da sè sola; e non già perchè ignorar possiamo, ch'ella si stia attaccata ed appartenente veramente al suo tutto, al suo ente. Egli è dunque impossibile che l'intelletto percepisca qualsiasi apparenza dell'ente, senza che percepisca e pensi prima l'ente stesso; ma egli percepisce prima l'ente: e, percepito questo, poi fissa in esso l'attenzione, e in quella parte singolare che a lui piace, e tutto in essa intende (il che è astrarre), non ignorando però egli mai (se non s'illude da sè medesimo) che quella parte è inseparabile dall'ente nel quale egli esister la vede.

Bene afferrati e intesi questi semplicissimi principi, non è più difficile a vedere per qual via l'intelletto nostro si formi l'idea di causa.

Nelle nostre percezioni passive, come abbiam detto, siamo conscii d'un'*azione* fatta in noi, e della quale non siamo noi stessi gli autori.

Ora se fossimo noi stessi gli autori, percepiremmo quest'azione come cosa a noi appartenente, cioè percepiremmo l'azione (cosa appartenente ad un ente) nell'essere nostro. La percezione intellettiva in tal caso avrebbe tutte le condizioni a lei necessarie per avverarsi.

Ma ove la nostra coscienza somministra al nostro intendimento un'*azione*, e non gli porge l'autore della medesima; allora in che modo può egli percepirla ed intenderla?

Un'*azione* non è un ente (sostanza); è una cosa appartenente ad un ente (1).

Abbiam veduto, che l'intelletto non può percepir cosa alcuna, se non mediante la percezione di un ente, nel quale percepisce la cosa.

Dunque l'intelletto non percepisce l'*azione*, se non riferendola ad un ente, che

(1) Questa proposizione è provata dalla definizione dell'azione di che parliamo: non si parla dell'azione *immanente*, che è la stessa esistenza, ma dell'azione che a quell'atto primo e immanente sussegue.

Digitized by Google

non conosce particolarmente, ma di cui sente la necessità, a cui ella appartenga o dal quale sia prodotta; e quest' ente è ciò che poi si chiama *causa*.

Tutte queste proposizioni sono innegabili: e perciò sembra irrepugnabile la dimostrazione, che l' intelletto, insieme coll' idea di *azione* della quale noi non siamo gli autori, debba pensare un ente diverso da noi, autore di quell' azione; il che viene a dire, debba pensare una causa.

Tutto ciò che resta a spiegarsi si è, « in che modo l' intendimento nostro possa pensar quest' ente (causa), mentre la coscienza o sentimento interno non glielo presenta. » È provata dal ragionamento precedente la necessità ch' egli ha di far ciò; ma non il *modo*.

Il modo però è anch' egli manifesto, ove si raccolga tutto ciò che in questa Sezione fu detto.

L' idea di una causa è l' idea di un ente che produce un' azione. L' analisi di questa idea ci dà le tre parti, 1.° l' azione, 2.° l' ente, 3.° e il nesso loro.

Ma l' *azione* è data dalla coscienza nostra: l' *ente* l' abbiamo innato (1): il nesso sorge dalla *necessità* già sopra dimostrata, e veniente dalla natura dell' intelletto, o anzi propriamente de' suoi oggetti, i quali non possono essere percepiti senz' essere; sicchè l' ente è la prima cosa che l' intelletto percepisce, perchè è la prima che esiste, e quella mediante la quale percepisce tutte le altre, perchè tutte le altre esiston per l' ente.

ARTICOLO V.

Distinzione fra sostanza e causa.

Quando noi, esseri intelligenti, suppliamo l' ente nella percezione delle *sensazioni*, ci formiamo con ciò l' idea di *sostanza*, cioè di un ente che si concepisce da noi esistente in sè, e non in altro.

Quando noi suppliamo l' ente nella percezione di un' *azione*, allora ci formiamo l' idea di *causa:* cioè di una sostanza che fa un' *azione* (2).

L' atto dell' intendimento nostro è simile tanto nella formazione dell' idea di sostanza, come nella formazione dell' idea di causa: l' una e l' altra operazione consiste nel supplir l' ente (3) a ciò che ci somministra la coscienza: e ciò nasce per l' identità

(1) San Tommaso deduce allo stesso modo come fo io l' idea di sostanza. Egli stabilisce in prima, che l' oggetto proprio dell' intelletto è l' *ente*, o *il vero comune* (*objectum intellectus est ens, vel verum commune*). Quindi cava la sentenza, che ogni cosa è conoscibile in quanto è, in quanto ha un' esistenza sua propria: che è ciò che io pure ho fermato: essendo manifestamente assurdo, che quanto non è possa essere inteso: *Unumquodque autem in quantum habet DE ESSE, in tantum est cognoscibile* (*S.* I, XVI, III). Di qui la natural conseguenza, che non essendo la sostanza delle cose che il loro *essere* particolare, forz' è che le cose s' intendano per la loro *sostanza*; di che l' altra sentenza del santo Dottore, che la *sostanza* è l' oggetto dell' intelletto, appunto perchè l' oggetto dell' intelletto è l' ente, *quidditas rei est proprium objectum intellectus* (*S.* I, LXXXV, V). Di ciò poi medesimamente egli cava un' altra fina conseguenza, cioè che il *vero*, considerato nelle cose, è la stessa loro *sostanza*, lo stesso loro essere: *verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam* (*S.* I, XVI, III): perciocchè essendo il vero delle cose la relazione ch' esse hanno colle idee dell' intelletto, e queste idee non potendo essere che del loro essere, della loro sostanza, perchè è questo l' oggetto dell' intelletto; derivasi, che la verità, in quanto è nelle cose partecipata, sia appunto la loro entità, ovvero la loro sostanza.

(2) Dopo di ciò, possiamo anche immaginare qualche altra cosa che operi, diversa dalle sostanze: per esempio un pensiero ne produce un altro; ma questo è solo per astrazione, poichè la vera cagione di tutti i pensieri è sempre la sostanza dello spirito.

(3) Supplendo quest' ente, noi non lo creiamo già, nè lo emaniamo da noi; ma ci è dato: lo riceviamo fino dal primo momento del nostro essere, come una visione, verso alla quale noi siamo passivi, come fu già da noi dimostrato.

Digitized by Google

del soggetto (noi), che percepisce sensitivamente o intellettivamente. Noi, che abbiamo il senso esterno ed interno, siamo quelli che abbiamo anche l' idea dell' ente, che costituisce il nostro intelletto (1). Percepita co' sensi la sensazione, noi la riferiamo al-

(1) Dimando licenza al mio lettore di aggiungere altre poche parole sulla dottrina di s. Tommaso: perciocchè io reputo dover sommamente rilevare, che si chiarisca il più che si possa. Conciossiachè appoggiando quel grande maestro a' suoi principi filosofici delle sublimi dottrine riguardanti le cose della religione, le quali interessano sopra tutte l' altre l' umana natura, dee importare assai che a queste s' aggiunga luce; il che dee avvenire, ove i principi della filosofia su' quali s' origono, sieno perfettamente conosciuti.

Io dissi in qualche luogo, che non potea essere l' intelletto quella virtù che *universalizzava* le sensazioni, ma che quella dovea esser l' anima stessa, la quale per la sua *unità* e *semplicità*, sofferendo d' una parte le sensazioni, dall' altra fornita essendo della visione dell' ente, congiungeva in sè queste due cose, e in tal modo universalizzava le sensazioni, o sia formava le idee. Or badando io attentamente all' uso che s. Tommaso fa dell' *intelletto agente*, mi sono convinto, che quella virtù dell' anima che unisce le due cose, è ciò che *intelletto agente* viene chiamato. Quindi l' *intelletto agente* corrisponde a ciò che io chiamava la *facoltà della sintesi primitiva*, o la *ragione* in quanto fa la prima sua operazione, che in quella sintesi primitiva feci consistere. E s. Tommaso altresì nota una *ragione particolare*, che chiama anche *forza cogitativa*, la quale ha virtù di discendere alle cose particolari o di ordinarle: *mens*, così egli, *regit inferiores vires, et sic singularibus se immiscet movente* ratione particulari, *quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur* cogitativa (*De Verit.* X, v). Or, secondo me, la *ragione*, come dicea, è quella virtù dell' anima, per la quale, essendo essa anima in possesso d' una parte delle sue sensazioni e fantasmi, dall' altra dell' ente, perchè intellettiva, congiunge queste due cose, e produce la prima sua operazione detta da me *sintesi primitiva*. Il perchè questa forza dell' anima che abbraccia i due estremi, diventa la *ragione particolare* o la *forza cogitativa* di san Tommaso, ove dalla parte de' particolari ch' ella regolar può si considera. Ma dove si considera come una virtù di formar le idee nel modo detto, o sia di universalizzare i fantasmi, allora corrisponde all' *intelletto agente* del santo Dottore, il quale acconciamente viene da lui chiamato *virtus quaedam animae nostrae* (*S.* I, LXXXIX, iv). E perchè si vegga più manifesta la mente del santo Dottore sopra di ciò, si facciano le seguenti osservazioni.

San Tommaso primieramente stabilisce, che le sensazioni come tali, o le immagini corporee (*phantasmata*) non sono idee, ma per divenir tali è necessario che l' *intelletto agente* le *illustri*; la quale illustrazione io ho mostrato non esser altro che l' *universalizzazione* delle medesime, la quale egli fa aggiungendo loro il suo *lume*, che è la *possibilità*, o l' *ente possibile*. In una parola, l' anima che prova una sensazione, considera quella sua sensazione come possibile a ripetersi un infinito numero di volte, e quindi non la considera più nella sua *individuale esistenza*, ma nella sua esistenza possibile o generale. *Formae sensibiles*, sono parole del santo Dottore, — *non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt* (*De Verit.* X, vi). Di che conchiudo che il principale agente nella formazione delle idee non è già il *senso* o i *fantasmi*, ma bensì è l' intelletto agente col suo lume innato. Ora io dico, se l' intelletto agente rende immateriali i fantasmi (li universalizza), egli dee agire sopra di essi, e, secondo la frase di s. Tommaso, *convertirsi ad essi*. Dunque quest' intelletto agente non può esser che quella virtù che ha l' anima di veder nell' ente che intuisce le sensazioni che soffre. Ma che la natura dell' *intelletto agente* sia quella che qui io descrivo, s' intenderà meglio dal passo seguente, nel quale s. Tommaso rende conto come sia possibile che l' *intelletto agente* faccia immateriali (universali) i fantasmi; e tale possibilità egli la deduce appunto dall' *unità* del soggetto, o sia dell' anima la quale d' una parte ha i fantasmi, dall' altra la virtù intellettiva. Ecco le sue proprie parole: « L' anima intellettiva certo è immateriale in atto, ma è in potenza alle specie DETER- « MINATE delle cose. » Quell' *immaterialità* in atto dell' anima intellettiva significa appunto l' essere in un atto universale, l' essere sgombro da limitazioni e determinazioni corporee: tanto è vero, che il santo Dottore insegna, che noi conosciamo l' immaterialità dell' anima dalle sue idee, le quali troviamo essere *universali* (*De Verit.* X, viii) e perciò immateriali. Or egli seguita in questo modo. « Ma i fantasmi per l' opposto sono certamente similitudini di alcune specie in atto, ma immateriali « non sono, che in potenza, » cioè non sono universali, ma possono essere dallo spirito nostro universalizzati. « Or dunque niente vieta che QUELL' UNA E MEDESIMA ANIMA, in quanto è im- « materiale in atto, » cioè in quanto ha l' idea dell' essere possibile, « abbia certa virtù, per la quale « renda immateriali in atto (universalizzi) i fantasmi, astraendo dalle condizioni individuali della ma- « teria, LA QUAL VIRTÙ SI DICE INTELLETTO AGENTE: ed abbia poi un' altra virtù ricettiva « di tali specie, che chiamasi *intelletto possibile*, perchè è in potenza a simiglianti specie » (*S* I, LXXIX, iv). Ora chiarissimo parmi questo luogo, a dovere per esso conoscere che l' *intelletto agente*

Digitized by Google

l'ente, la consideriamo come una determinazione dell'ente: quindi è che pensiamo un ente determinato (ecco l'idea di sostanza). Percepita colla coscienza un'azione, noi la riferiamo pure all'ente, la consideriamo come una sua determinazione; allora percepiamo l'ente operante, cioè l'ente (che è già prima veduto da noi) unitamente all'azione che a lui si applica (percezione acquisita): ecco l'idea di causa: la sostanza è un ente che produce un'azione che noi consideriamo come immanente nella sostanza medesima (gli accidenti) (1): la causa è un ente che produce un'azione fuori di sè (l'effetto).

Il bisogno di un ente che precede gli accidenti ci dà propriamente l'idea di sostanza; il bisogno di un ente che precede l'ente cominciante ad esistere ci dà l'idea di un altro ente che propriamente si chiama causa.

ARTICOLO VI.

L'intelletto completa le percezioni della coscienza.

La sensazione non può stare senza una sostanza; l'azione non può stare senza una causa.

Il senso esterno percepisce la pura sensazione; il sentimento interno l'azione passiva: ma essendo noi dotati d'intelligenza, cioè veggendo noi in tutte le percezioni l'ente, noi aggiungiamo l'ente alle sensazioni ed alle azioni.

In tal modo l'intelletto, mediante l'idea dell'ente, ha una tendenza a completare le percezioni tutte.

Ciò nasce, come si vede, dalla natura di quell'idea che il forma, cioè dell'idea dell'ente.

Di vero, dall'istante che l'intelletto ha a sè presentissimo l'ente, e questa visione dell'ente è ciò che lo costituisce; ciò che vede, dee essere l'ente, e non altro.

Dunque primieramente non può vedere che l'ente: in secondo luogo, veggendo l'ente dee veder ciò che è della ragione dell'ente (*de ratione entis*); perocchè se non vedesse tutto ciò che è della ragione dell'ente, egli non vedrebbe l'ente in universale, come vede; l'ammettere che veda l'ente in universale, e il negare che veda ciò che è della ragione dell'ente, è un affermare e negare la medesima cosa.

E ciò perfettamente s'intenderà, ove si comprenda, la ragione dell'ente e l'ente stesso essere nel fatto la cosa medesima: ciò che massimamente si conferma dal sapere

di s. Tommaso è quella virtù che ha l'anima di applicar l'ente alle sensazioni, e quindi che l'intelletto agente è proprio dell'anima, in quanto questa sente ad un tempo e le sensazioni sue, e l'idea universalissima dell'ente.

E dopo di ciò così sembrami di poter conchiudere sulla natura dei due intelletti, l'agente e il possibile. L'anima umana ha un *lume* innato, che è l'idea dell'ente in universale. Or questa *idea* si può considerare in due relazioni: e come quella che l'anima usa ed applica ad universalizzare le sensazioni; e in quanto serve a questo uffizio forma l'*intelletto agente*: e come quella che si vede sempre dallo spirito intelligente, e che si trasforma quindi in tutte le altre idee, perciocchè tutte le idee possibili dell'intelletto non sono mai altro che l'idea dell'ente fornita di varie determinazioni: e per tale attitudine di trasformarsi quest'idea dell'ente forma l'*intelletto possibile*. Di qui pertanto riceve tutta la sua chiarezza, e si mostra in tutta la sua verità quella sentenza colla quale Aristotele distingue due intelletti, la quale così dice: « Nell'anima v'ha un intelletto tale che diventa tutte le cose « (intelletto possibile), e un intelletto tale che fa tutte le cose » (intelletto agente), *est quidam intellectus talis qui omnia fiat, et quidam qui omnia faciat* (*De anima* L. III, Lect. X). L'*idea* dell'ente, come dicevamo, diventa tutte le idee, ecco l'*intelletto possibile*; e per l'*idea dell'ente* l'anima forma tutte le idee, ecco l'*intelletto agente*.

(1) Quindi la sostanza è causa rispetto agli accidenti; ma quando si dice sostanza, non si considera sotto il concetto di produttrice, ma sotto il concetto di *atto di essere*, relativamente a' suoi termini, che per esso atto e in esso esistono. Non bisogna dimenticare che tutti quest concetti sono astrazioni.

che l'idea dell'ente è l'universalissima di tutte, come abbiamo veduto, e perciò di tutte semplicissima.

Di che avviene, che percependo noi col senso nostro qualche appartenenza dell'ente, qualche cosa che è della ragione dell'ente, come le sensazioni, o l'azione che ci fa passivi, e veggendo noi già per una visione continua, fondamentale e naturale l'ente, noi percepiamo immediatamente la *sostanza* e la *causa*: perciocchè all'occasione delle modificazioni da noi ricevute nel nostro sentimento, tutto è in noi ciò che è necessario a percepirla.

Conciossiachè la percezione della sostanza e della causa non è altro che « la percezione d'un ente, al quale appartengono le qualità sensibili e l'azione che in noi soffriamo. »

La quale operazione del nostro spirito, perchè via meglio la concepiamo, nel seguente modo possiamo immaginarla: non è vietato usare qualche immagine al filosofo, dopo ch'egli ha premessa la dimostrazione di sua dottrina.

Noi veggiamo coll'occhio della mente nostra l'ente indeterminato continuamente ed immobilmente.

Ora quest'oggetto che a noi sta ognor presente, e che è come la carta bianca ove continuamente il nostro spirito mira e riguarda, può ricevere delle determinazioni; le quali non sono che un' aggiunta accidentale al medesimo, una scrittura sulla carta nominata.

Questa scrittura, o determinazione dell'oggetto, in cui sempre abbiamo rivolto il guardo interiore, guardo in cui consiste l'attività intellettuale, che è sempre attuato e vigilante, è appunto ciò che si chiama sensazione, o sentimento, noi stessi, o modificazione di noi stessi.

Quindi con quell'atto medesimo onde noi veggiam l'ente veggiamo ancora in lui, e giammai senza lui, le sue determinazioni: a quella guisa che mirando noi cogli occhi aperti e sani intentamente una parete; noi veggiamo la parete, e tutto quello che in sulla parete viene successivamente a rappresentarsi e figurarsi: o mirando in una camera ottica, veggiamo le figure varie che in essa trapassano; o in una scena teatrale, le diverse trasmutazioni che vi si fanno, con quell'uno sguardo col quale veggiam la parete, la camera e il scenario.

È dunque ferma legge dell'intelletto, ch'egli riceve dalla natura del suo oggetto, questa, di dover completare la percezione della coscienza.

Perocchè la natura sua consiste in uno sguardo continuo che mira l'ente, e che vede in lui tutto ciò che spetta alla ragione dell'ente, come sono le determinazioni dell'ente stesso. Ove dunque la particolare potenza del senso esterno od interno somministra le determinazioni dell'ente, queste percezioni vengono in noi integrate e completate naturalmente; perocchè colla visione interna aggiungiamo sempre a loro l'ente, e tutto ciò che all'ente necessariamente si spetta.

E questa attitudine intellettiva si può chiamare « la facoltà integratrice dell'intendimento. »

ARTICOLO VII.

Applicazione della dottrina esposta sulla sostanza al sentimento interno.

Il ragionamento col quale noi abbiam dimostrato che l'intelletto non può percepire le sensibili qualità senza pensare una sostanza, non dee credersi applicabile solo alle qualità esterne de' corpi: è generale; e perciò vale anche pe' fatti del senso interno.

Noi abbiamo detto, l'uomo pensare alle qualità sensibili; ma pensandole, pensarle in un soggetto; quindi formarsi in quell'atto stesso col quale pensa le sensibili qualità, l'idea di sostanza nel modo spiegato.

Applichiamo lo stesso ragionamento a'fatti del senso interno, a'sentimenti.

L'uomo ha de'sentimenti interiori: è consapevole di possedere delle idee, de' piaceri e de' dolori spirituali: egli concepisce anche intellettivamente questi sentimenti suoi; ma ciò fa, riferendo queste sue modificazioni ad un ente esistente, a sè; ed è anche in questo modo ch'egli si forma l'idea della propria sostanza.

Se non che, l'idea della propria sostanza è somministrata all'intendimento in un modo anteriore, e più spedito ed immediato: poichè il sentimento stesso del NOI è un sentimento sostanziale: la propria sostanza adunque l'intelletto non la *supplisce*, ma la *percepisce* immediatamente nel sentimento che gliela somministra; ed è con questa percezione d'una propria sostanza, ch'egli poi, astraendo dal giudizio sempre unito alla percezione intellettiva, acquista da principio l'idea stessa positiva di sostanza.

CAPITOLO V.

CENNO SULL'ORIGINE DELLE IDEE DI *VERITÀ*, DI *GIUSTIZIA* E DI *BELLEZZA*.

Alle idee pure, oltre quelle fin qui enumerate, appartengono ancora le idee importantissime di *verità*, di *giustizia* e di *bellezza*; e però or qui cadrebbe in acconcio il parlar di esse.

Ma io mi astengo dal farlo in questo trattato d'Ideologia; bastandomi di accennarne il fonte, che è sempre l'essere. Perocchè considero, che quelle tre idee costituiscono i principî supremi di tre scienze nobilissime: cioè l'idea di *verità* costituisce il principio della logica, l'idea di *giustizia* quello della morale, e l'idea di *bellezza* quel della scienza del bello o callologia. Ora io reputo conveniente, non volendo ripetere le cose stesse in più luoghi, il rimettere a ciascuna di queste scienze l'analizzare l'idea principale che le dà suo proprio fondamento, dimostrando che sempre l'idea dell'essere è quella che sotto diverse relazioni piglia or nome di *verità*, or di *giustizia*, ed or di *bellezza*, e fassi così criterio supremo o regola prima e certa a giudicare di tutti i *veri*, di tutte le *azioni*, e di tutte le specie di *bello*.

Anche, essendomi venuto il bisogno di trattare alcuna volta cotali scienze, non ho trascurato io medesimo di far l'analisi e la deduzione di quelle idee; di che, quando piaccia al lettor di conoscere com'io assegni a quelle l'origine, egli potrà agevolmente soddisfare al suo desiderio, volgendo l'occhio a que'luoghi o a que'trattati dove già ne tenni ragionamento (1).

(1) Dell'idea di VERITÀ come fondamento della logica, si parla in quest'opera stessa, alla Sezione VI; l'idea di GIUSTIZIA come fondamento della morale, fu trattata ne'*Principî della scienza morale* (Milano, 1831); e l'idea di BELLEZZA come principio della callologia, nel *Saggio sull'Idilio e sulla nuova letteratura italiana* (Vol. I degli *Opuscoli Filosofici*, Milano, 1827).

Digitized by Google

PARTE QUINTA

ORIGINE DELLE IDEE *NON-PURE* CIOÈ DI QUELLE CHE PRENDONO, A FORMARSI, QUALCHE COSA DAL SENTIMENTO.

Fin qui abbiam parlato di quelle idee che si cavano da' proprî visceri, per così dire dell' *essere*, o coll' analisi di questa idea-forma, o considerandola in qualche sua relazione, senza che il sentimento suggerisca allo spirito alcuna determinazione di essa: le quali idee noi abbiamo chiamate *pure*, cioè scevre d' ogni altro principio, che quel semplicissimo dell' ente in universale.

Conviene ora che noi applichiamo questa parte pura della nostra cognizione gradatamente a' *sentimenti*, e che così spieghiamo l' origine delle idee non-pure, cioè non procedenti dal solo principio formale, ma da un altro principio altresì con quello associato nell' unità nostra soggettiva, dal sentimento spirituale e animale.

E da prima prenderemo l' idea pura di sostanza; e vedremo, com' essa si specifichi mediante il sentimento; come ci si cangi, per così dire, in idea di sostanza di spirito (mediante il sentimento spirituale), e in idea di sostanza di materia e di corpo (mediante il sentimento materiale e corporeo).

CAPITOLO I.

ORIGINE DELLA DISTINZIONE FRA LE IDEE DI SOSTANZA CORPOREA E DI SPIRITUALE.

ARTICOLO I.

Sulla dottrina esposta intorno alla sostanza e alla causa.

Ne' Capitoli precedenti (1) ho dimostrato, come l' intelletto concepisca naturalmente, all' occasione delle sensazioni esterne ed interne, le idee di sostanza e di causa; e ciò a confutazione del sistema di Hume, che affermava possibile non esistere in tutto l' universo che pure idee, puri accidenti, puri fatti, senza soggetto e senza cagione.

In quello strano sistema si ravvisa un uomo che profonde tutta la forza dell' umano ingegno a crearsi una grande dottrina, un idolo ove adorar sè medesimo, e che lascia al mondo uno de' più memorabili esempî della infinita impotenza e nullità della saviezza umana.

Tutto ciò che quel raro ingegno di Hume colle più ardite sue e più profonde meditazioni produsse, si fu un mostro « meraviglioso ad ogni cuor sicuro. » Ivi un uomo, assiso in sull' apice di quella coltura onde il secolo insuperbisce, ci si presenta ignaro

(1) III e IV della Parte IV.

di ciò che il più meschino e volgare conosce, e che chiaramente intende il selvaggio abbrutito. Le idee più semplici, più elementari e più lucide alle menti degli altri uomini, si smarriscono nella mente di Hume, vi si offuscano, vi perdono tutta la luce onde quai fidissime stelle risplendono all' umana famiglia: e quel savio abbarbagliato, non veggendole oggimai più, le cerca tentone, nè le ritrova; le immagina dunque, le ricrea egli medesimo; ma le falsifica, ricreandole senza un tipo; e chi ha perduto il senno interamente, proferirebbe intorno ad esse sentenze migliori.

E per conchiudere da ciò che è detto: 1.° Hume non sa che sia sostanza nè causa, che sia accidente nè effetto; delle quali cose egli parla: egli non si ferma a pur cercare che il mondo intenda per quelle parole, *accidenti*, *sostanza*, *cagioni*, *effetti:* sono nomi a cui egli aggiunge un significato arbitrario: gli sono venuti in dispetto quei nomi; e guai a ciò che viene in dispetto al filosofo: combatte allora non le idee da' nomi espresse, ma le proprie creazioni. 2.° Egli raggruppa e ravvolge in un' idea tre idee distinte, di qualità sensibili, di sensazioni, ed idee; 3.° e con questa sua idea, con questo mostro di tre capi, egli ha già ristretto il numero delle cose onde l' universo risulta; giacchè di tre specie ne ha fatto una: povero universo, se tu divenissi veramente ciò che la mente iraconda dell' uomo ti vuole! 4.° Pur le qualità sensibili, le sensazioni e le idee in una cosa ridotte, cioè in pure idee, lasciavano ancora all' universo due elementi, le idee, e un soggetto di esse. Non era dunque ancora il mondo ridotto ad una regolarità abbastanza filosofica; e il genio dell' uomo decretava già ch' egli fosse una sola ed unica cosa, e che il soggetto e l' idea s' identificassero, cioè a dire, si distruggesse il soggetto, e rimanesse la pura idea. Così l'universo per decreto di Hume fu richiamato alla perfetta semplicità; non v' ebbe già più in esso nulla di barocco; e il buon gusto dell' uomo emendò finalmente le imperfezioni del Creatore!

Ma se noi abbiamo dimostrato che è assurdo l'ammettere l' esistenza delle qualità sensibili, senza una sostanza o sia un atto pel qual esistano; se abbiam dimostrato che quindi il nostro concetto dell' universo non è di soli accidenti nè di sole sostanze, ma è composto di accidenti e di sostanze; noi non abbiamo però ancora esaminato quale sia questa sostanza, per la quale esistono le sensibili qualità; non abbiamo risposto a Berkeley, che sostiene il soggetto delle sensibili qualità non essere qualche cosa di diverso da noi stessi, ma esser pur noi; sicchè egli fa che esister debba la sola sostanza del nostro spirito, e che quella sia soggetto egualmente alle sensibili qualità e agl' interni nostri sentimenti.

Ora certo è, che il senso comune degli uomini riprova questo sistema, e che gli uomini generalmente si formano un' idea diversa del soggetto delle qualità sensibili corporee, e del soggetto degl' interni nostri sentimenti: essendo questo un fatto, noi dobbiamo renderne ragione: veggiamo dunque quale sia l' origine della distinzione fra l' idea di sostanza corporea e l' idea di sostanza spirituale.

ARTICOLO II.

Argomento della seguente trattazione.

Berkeley adunque non niega, siccome Hume, alle qualità sensibili un soggetto; dice solo che questo soggetto siamo noi stessi, nè altro ne v' ha fuori di noi.

Il senso comune concede a Berkeley, che noi siamo soggetto alle sensazioni; ma aggiunge che queste *sensazioni* ci vengono da una cagione esteriore, nella quale alle diverse specie di sensazioni che noi proviamo risponder debbono altrettante virtù di produrre quelle sensazioni, le quali virtù si possono chiamare *qualità sensibili*, e dice che quella causa è il soggetto di queste qualità.

Digitized by Google

Nell' idealismo di Berkeley si descrive adunque il fatto delle sensazioni mettendo due sole cose, 1.° le sensazioni, 2.° un soggetto delle medesime (il *noi*), e nulla più.

Nel realismo del senso comune si descrive il detto fatto distinguendo quattro cose: 1.° le sensazioni, 2.° il soggetto delle medesime (noi stessi), 3.° le qualità sensibili, 4.° e il soggetto delle qualità sensibili che vien chiamato *corpo:* due soggetti e loro qualità in luogo d' un solo.

Or noi dobbiamo vedere quale de' due sistemi sia più fedele seguace della natura: se nell' idealismo di Berkeley si ommettano forse de' fatti reali, e degni d'osservazione; o pure se nel realismo del senso comune s' introducano per avventura dall' immaginazion popolare de' fatti che non esistono.

Ma innanzi di procedere in questo esame, aggiungiamo chiarezza maggiore alle nozioni di soggetto e di causa; perciocchè è dalla chiara intelligenza delle nozioni delle quali si tratta, che dipende il veder chiaro, e trovare il fermo ne' dubbiosi argomenti.

ARTICOLO III.

Differenza fra l' idea di causa e l' idea di soggetto.

Una cosa che ne produce un' altra, è causa di questa; ma non è sempre anche il soggetto di essa.

La cosa che vien prodotta può avere un' esistenza sua propria, cioè un' esistenza che da noi si concepisce in separato dalla cosa producente; ovvero può esser priva di una esistenza sua propria, sicchè noi non la possiamo sola concepire, ma unita coll' attività stessa ond' esiste la causa.

Nel primo caso la cosa producente è solo causa della cosa prodotta; e nel secondo, ella è insieme causa e soggetto.

Il padre è solo causa del figliuolo (1), perocchè il figliuolo è un essere che ha un' esistenza propria e separata. All' incontro lo spirito intelligente non è solo causa de' pensieri; egli è anche il loro soggetto: perciocchè i pensieri non hanno alcuna esistenza diversa dall' esistenza dello spirito stesso, ma sì quella medesima: e perciò non si possono concepire esistenti, se non si concepiscono nello spirito che li produce e li tiene in essere; quindi lo spirito è la loro causa, e nel medesimo tempo il loro soggetto.

Quando dunque la causa produce una cosa interiore a sè stessa, che non precide nè manda fuori di sè, siccome accade de' nostri pensieri, che tutti si ritengono nello spirito, nè possono da quello dividersi, perocchè sono certe sue modificazioni; allora la causa si dice esser anche soggetto della cosa prodotta: mentre quando la causa opera esteriormente, e manda la cosa prodotta fuori di sè, sicchè questa acquista una sua propria attività d' esistere, e perciò si concepisce da noi in sè stessa, senza bisogno di concepir insieme la causa sua; allora questa non è il soggetto della cosa prodotta, ma solo la cagione.

La distinzione è vera e importante. Una sola osservazione si dee fare, ed è di non intendere tortamente questa espressione: « quando la *cosa* prodotta sta nella causa, e non esce di lei, allora la causa è anche soggetto. »

Il vocabolo *cosa*, adoperato in questa proposizione, può ingenerare equivoco.

Esso si usa più generalmente a significare quello che esiste in sè: perocchè ciò che viene prodotto in una *cosa*, propriamente non è una *cosa*, ma è una modificazione, o checchessia d' una cosa. Ora avvertasi dunque, che in quella proposizione, la

(1) Non è necessario di osservare, che il padre non è causa intera del figliuolo, poichè l' uomo nè può fare esistere la materia, nè creare lo spirito umano. Tuttavia l' esempio può in qualche maniera servire a fare intendere ciò che vogliamo spiegare.

parola *cosa* ha un senso latissimo; ed indica tutto ciò che noi pensiamo con una concezion nostra qualunque, sia che l' oggetto di essa concezione abbia un' esistenza sua, o non l'abbia.

In questo secondo caso la concezione è una pura astrazione: nè noi potremmo a prima giunta pensare la sola cosa prodotta, senza la producente (soggetto); ma noi il facciamo da poi, mediante l' astrazione: per la quale noi scomponiamo il nostro primo concetto, e separiamo l' accidente dal soggetto, da cui non è per sè separabile, e gli diamo un nome siccome fosse una *cosa* per sè, sebbene tale egli non sia, che in quanto il facciam noi un oggetto mentale della nostra esclusiva attenzione.

Presa quest' avvertenza, la distinzione fatta tra una pura causa, e quella causa che è insieme soggetto alla cosa prodotta, si troverà solida e necessaria.

ARTICOLO IV.

Ulteriore analisi delle sensazioni.

§ 1.

A che tende quest' analisi.

Distinto così il *soggetto* dalla *causa*, conviene ora che un passo dopo l' altro noi ci conduciamo al trovamento della verità che investighiamo.

E per procedere sicuramente, qui da prima ci limiteremo a questo, cioè a provare, che in ambedue que' soggetti (spirito e corpo), sui quali si dividono il senso comune da una parte e la filosofia di Berkeley dall' altra, si può e si dee distinguere coll' astrazione della mente una terza cosa media fra le sensazioni o qualità sensibili, e il puro atto col quale esse esistono: sicchè sia impossibile e contradditorio l' immaginare, che l' atto onde le sensazioni o le qualità sensibili esistono s' estenda ad esse sole, e null' altro v' abbia ad esse congiunto.

Ciò sarà quanto un dimostrare, che quel soggetto, che noi abbiam provato dover esser congiunto colle *sensazioni* o *qualità sensibili* (1) (sia poi solo spirito, come sostien Berkeley, o sia doppio, cioè oltre allo spirito, (soggetto delle *sensazioni*) v'abbia anche un corpo (soggetto delle *sensibili qualità*)), non può essere unicamente quell' atto e nulla più, pel quale le sensazioni o le qualità sensibili s' intendono esistere; ma un tal atto suppone un essere, il quale, oltre formare sostegno alle sensazioni o qualità sensibili, sia anche qualche cosa verso di sè, cioè abbia qualche altra proprietà non relativa a cose da sè straniere, ma assoluta.

E prima parliam del soggetto delle sensazioni, ammesso egualmente dai due sistemi; poi parleremo del soggetto *corpo*, ammesso dai soli realisti, e negato dagli idealisti seguaci di Berkeley.

§ 2.

Nel soggetto senziente, oltre quell' atto onde esistono le sensazioni, v' ha qualche altra cosa.

Io ho distinto le sensazioni da quell' atto ond' esistono, che è la loro sostanza: questa è l' idea che ora io debbo analizzare.

Dico, che ov' io prenda ad analizzare l' energia onde esistono le sensazioni, il

(1) Parte IV, c. II e III.

suo concetto non racchiude semplicemente quell' atto onde le sensazioni esistono, ma qualche cosa di più. Tengasi bene la supposizione, nella quale muove tutto il mio ragionamento, e si vedrà la verità della mia affermazione.

Il ragionamento fu mosso nella supposizione di non sapere se esista sì o no la sostanza corporea, nè la spirituale: io sapea solo questo, che esistono le sensazioni.

Partendo da questa sola cognizione che m' era data, io dimostrai che l' ideà di una *sostanza* era necessaria, perocchè si comprendeva nella cognizione datami, e l' analisi della medesima il dimostrò (1).

Ora (ed ecco il secondo passo del ragionamento) dico di più, che procedendo ad analizzare la *sostanza* trovata nel modo detto, si rinviene nel suo concetto non pure un' energia atta a far sussistere le sensazioni, ma qualche cosa di più ancora; ed ecco come il dimostro.

Le sensazioni esistono: dunque v' ha una energia che le fa esistere. Ora che sono le sensazioni? che sono i colori, i suoni, i sapori, gli odori, la morbidezza, o la ruvidezza ecc.? e come avvengono? Se io osservo il fatto come avvengono queste sensazioni, trovo primieramente che avvengono (è questo attestato dalla coscienza) tutte in me: cioè i colori, i suoni ecc. sono tutte sensazioni mie proprie per cotal modo, che se io non esistessi, o se non avessi la facoltà di sentire, non solo io ne resterei privo, ma quelle al tutto non esisterebbero. E parlo di tutte quelle sensazioni che provo io; le quali sono interamente diverse da quelle che prova qualsiasi altro uomo. Le sensazioni adunque chè provo io fiutando questa tuberosa, ascoltando questo violino, assaggiando questa melarnncia ecc., non esisterebbero più ov' io non le sentissi. Ma ciò che dico delle sensazioni mie proprie, posso dirlo egualmente delle sensazioni di un altr' uomo: perocchè s' elle sono sensazioni, come sono le mie, da cui io traggo il concetto e ne intendo la parola, certo ove l' uomo che le prova non vi avesse, o fosse privo di sensitività, o pure non le provasse attualmente, le sensazioni sue cesserebbero internamente di essere. Ora non v' ha sensazione, non odore, non sapore, non colore ecc., che di qualche uomo non sia: perciocchè ogni odore, o colore, o sapore ecc. dee, per esistere, esser pure una modificazione del senso di qualche essere sensitivo. Laonde se io rimuovo colla mente ogni uomo, ed ogni soggetto senziente, manifesta cosa è che più sensazione alcuna non esiste; nè può esistere da vero sensazione ove non vi abbia il senso, di cui ella è una passione e non altro.

Osservata bene questa natura delle sensazioni, dico, dovervi aver nel soggetto senziente, oltre le sensazioni e l' atto ond' esistono, qualche altra cosa in cui termini quell' atto della esistenza; e ciò dee esser cosa così manifesta, da aver bisogno appena di alcuna prova.

E veramente, dicendo io: « sento i tali odori, veggo i tali colori ecc.; » oltre le sensazioni, metto l' *Io* che le percepisce, e che è il loro soggetto. L' *Io* poi non è semplicemente l' atto onde le sensazioni esistono: perocchè nella pura idea di sensazione esistente non trovo ancora l' *Io*: anzi, senza l' *Io*, pensar dovrei nelle sensazioni altrettanti esseri esistenti per sè, quante le sensazioni sono; là dove pensando all' esistenza delle sensazioni tali quali sono, io trovo che molte si riferiscono egualmente ad un solo *Io* che le prova. L' *Io* adunque che prova molte sensazioni è unico, e le sensazioni provate dall' *Io* sono molte: l' *Io* è dunque diverso dalle sensazioni, come il soggetto è diverso dalle modificazioni a cui soggiace.

Ancora: l' *Io* prova molte sensazioni attuali, e molte sensazioni cessano all' *Io*, altre sopravvengono. L' *Io* però non resta dall' essersi quell' istesso, sebbene fornito di sensazioni diverse: egli ha dunque la potenza d' esser modificato, la potenza di sentire; e la potenza di sentire è cosa al tutto diversa dalla sensazione attuale.

(1) Parte IV c. II e III.

Finalmente, la sensazione è sentita dall' *Io*, e l' *Io* è il senziente. Questi, non pure diversi, ma contrari caratteri dimostrano manifesto, che non si possono concepire le sensazioni, e l' atto che le fa esistere, senza un soggetto di mezzo, cioè senza che quell' atto dell' esistenza delle sensazioni, prima che in esse, termini in qualche altra cosa, ove le sensazioni ricevano ed abbiano pur l' esistenza.

E ciò che in tutto questo discorso importa conoscere si è, come il soggetto senziente, di che parliamo, non si deduca già mediante un ragionamento, ma si trovi mediante una semplice analisi di questa idea, *sensazione esistente*.

Siccome dunque più sopra fu mostrato, contro Hume, che il pur concepire una *sensazione esistente* (la quale Hume ci accordava) era concepire una sostanza, e ciò per l' analisi dell' idea di *sensazione esistente;* così qui si mostrò che il solo concepire una sostanza è concepire un qualche cosa di esistente diverso dalle sensazioni (un loro soggetto), e ciò mediante l' analisi dell' idea di sostanza.

E veramente, egli è impossibile che io immagini una *sensazione* realmente esistente, senza pensare un qualche cosa che *sente:* perocchè quando dico *sensazione*, non dico altro che « modificazione di un essere senziente: » dico il termine, e l' atto di questa potenza: nè posso immaginare una potenza, senza l' essere a cui appartiene.

§ 3.

Nella *sostanza* corporea de' realisti non può concepirsi il solo atto onde esistono le *qualità sensibili*, senza qualche cos' altro.

Un simile ragionamento prova, nel sistema de' realisti, che non si possono pensare qualità sensibili che esistano per un atto che in esse puramente termini; ma che quell' atto che le fa esistere, di necessità dee fare esistere qualche altra cosa diversa da esse.

E di vero, le sensibili qualità de' realisti sono virtù di produrre sensazioni nel soggetto senziente.

Ora egli è assurdo immaginare che queste virtù esistano, e nulla esista che si possa colla mente distinguer da esse.

Analizziamo l' idea di *sensibili qualità esistenti*, cioè di quelle virtù che eccitano in noi le sensazioni.

Le sensibili qualità, secondo il concetto de' realisti, tutte emanano da una specie di centro, che chiamiamo corpo, e che si suppone il soggetto di quelle.

Ora se queste qualità sensibili così si uniscono, e riferiscono tutte ad un essere dal quale partono, forz' è che nella idea di sensibili qualità entri quest' essere checchè egli sia, il quale le unisce, e le fa riuscire in sè, siccome in foco comune, per così dire: in tal caso quella idea, oltre l' esistenza delle sensibili qualità, inchiude l' esistenza di un' altra cosa necessaria alle medesime perchè esistano a quel modo che noi le concepiamo.

Alcuno risponderà, che questo ragionamento non è fondato nella pura idea di *qualità sensibili*, ma nell' idea di esse quale ci viene dall' esperienza: e che nella sola e pura idea di sensibili qualità, o di virtù atte a produrre in noi le sensazioni, non entra punto il centro, il nesso che queste virtù fra loro congiunge. Esaminiamo dunque anche le qualità sensibili per sè stesse: una qualità sensibile isolata. E dico, che anche in tale idea noi pensiamo qualche altra cosa, oltre la sensibile qualità.

E in vero, questa sensibile qualità è una virtù di produrre in noi una data specie di sensazioni.

Ora se questa virtù realmente esiste, noi dobbiamo pensare, e pensiamo realmente, che oltre la relazione ch' ella ha con noi debba essere qualche cosa in sè stessa. Questa sussistenza in sè stessa è diversa dalla relazione che ha con noi, o sia dall' azione che in noi esercita; poichè è impossibile pensare una pura relazione, o azione

d' un ente, senza pensare l'ente stesso; è impossibile che v'abbia fra due esseri relazione ed azione, senza che v' abbiano i due esseri. Adunque se quando io concepisco una potenza di modificar me; concepisco la relazione d'una cosa con me; forz'è dire, che sia la cosa che ha questa potenza in su me. Sicchè in una potenza che mi modifica io penso 1.° qualche cosa che esiste indipendentemente da me, 2.° una relazione ed azione che questo qualche cosa in me manifesta.

Laonde l'analisi di questo concetto, « qualità sensibili esistenti, o potenze di produrre in me le sensazioni, » dà per risultamento due idee, cioè 1.° l'idea d'un ente realmente esistente in sè, 2.° e l'idea di relazione con noi, o azione produttrice delle sensazioni.

Le quali cose tutte fin qui ragionate, fur volte a dichiarar il concetto di soggetto e di sostanza. Nè dee rincrescere al lettore, che per tali dichiarazioni gli si tardi la confutazione promessa di Berkeley; conciossiachè solo dopo che il concetto di sostanza sarà a pieno inteso, quella confutazione gli potrà nascere spontanea, e d' invitta forza fornita a piegare la sua persuasione. Il perchè io dimando che mi si conceda, come è necessario, di continuarmi ancora un poco a perfezionare la sposizione di quel concetto.

ARTICOLO V.

Distinzione fra l'idea di sostanza *e l'idea di* essenza,

§ 1.

Definizione dell' essenza.

Essenza chiamo ciò che si comprende nell'idea di una qualche cosa.

L'idea è la cosa in quanto è da me pensata, ma questa cosa da me pensata ov'io mi tolga dal considerarla in relazione colla mente che la pensa, e la consideri in sè medesima siccome possibile, è l'essenza della cosa: questa dunque è tutto ciò che io penso nell'idea della cosa.

§ 2.

Essenza specifica, generica e universale.

Le idee fornite di qualche determinazione sono di due maniere, *specifiche* e *generiche* (1).

A queste corrispondono due specie di *essenze*: ciò che penso coll'idea specifica di una cosa, è l'*essenza specifica;* ciò che penso coll'idea *generica*, è l'essenza *generica*.

Oltre queste due classi d'idee, fornite o più o meno di determinazioni, vi è un' *idea universale l'idea dell'essere*: ciò che penso coll'idea dell'essere si può chiamare *essenza universale*.

§ 3.

Dell' essenza specifica.

Ho già osservato, che una cosa può essere considerata ne'suoi vari stati, di natura intera e compita, e di maggiore e minore guasto o difetto. Il guasto o difetto di

(1) Ved. add. Parte II, c. III.

una cosa non è che mancanza, privazione; essendo un vero già fuori di controversia quella sentenza, che il male non è che privazione di bene.

L'idea dunque colla quale s'intende una cosa piena, e priva di ogni suo guasto, è la sola idea interamente positiva della cosa; le idee poi colle quali si pensano gli stati scadenti della medesima, non sono che quella stessa prima idea, vero tipo ed esemplare della cosa, a cui si è detratto qualche perfezione: sono *modi* di quella idea (1).

Il perchè l'*essenza specifica* di una cosa è propriamente ciò che si pensa nell'idea compita e perfetta della medesima, a cui si riducono tutte quell'altre idee che rappresentano la cosa ne' suoi stati d'imperfezione accidentale.

Ma perchè bene s'intenda la natura dell'*idea specifica*, deesi fare un' altra considerazione.

I *modi* detti nascono da' guasti e difetti a cui soggiace la cosa da noi pensata.

Ma oltre a questi *modi*, nascenti da' difetti e guasti della cosa pensata, v'hanno altri *modi* dell'idea stessa, procedenti non da' difetti di essa cosa, ma dalla maniera dell'esser suo; ed ecco quali questi sieno.

L'oggetto della mente nostra in qualsiasi concezione è l'essere (la realità possibile) (2).

L'essere di una cosa nella sua realità è il *primo atto* (3) della medesima, immutabile, immanente.

Ora quest' atto primo della cosa (sussistenza) ne produce degli altri, e sono le *operazioni* dell' essere reale, le quali dir si possono *atti secondi*, perchè dopo a quel primo conseguono.

Queste operazioni dell' ente reale, e medesimamente quegli effetti o termini di dette operazioni che nell'ente stesso rimangono (4) e susseguono a quell' atto primo, non sono già tutte e sempre e necessariamente con quell' atto primo congiunte: ma posson talora mancare: od essendo necessario che ve n'abbiano, non è però necessario che v'abbiano queste anzichè quelle. Così ne'corpi, sebbene sia necessario che v'abbia un colore (in quanto è qualità sensibile), non è però necessario che sia l'azzurro anzichè il rosso od il giallo.

Or dunque, fino che io penso quell'*atto primo* (esistenza attuale dell' ente) con tutto ciò a cui egli si estende come a suo termine, io penso quell' ente.

Ma quell' *atto* non è connesso necessariamente con molte operazioni che a quello susseguono, e co' loro termini, come dicevamo: e non estendendosi a quelle e questi, quelle e questi posson mancare o variare, e tuttavia l'ente sussistere ed esser pensato.

Così, se quest' ente che io penso è l'uomo, perchè io lo pensi, basta che pensi ciò che si comprende in questa definizione: « un animale ragionevole » (5); poichè a questo si stende l'atto primo onde l'uomo sussiste; senza che io pensi le sue determinazioni ulteriori: perocchè o non sono al tutto necessarie, come sarebbe ch'egli s'abbia questo grado di scienza, un corpo di questo peso e di questa estensione; ovvero, se sono necessarie prese in genere, per esempio ch' egli s' abbia nell'ordine presente un peso, e una estensione ecc., sono già comprese nella definizione.

Se io penso dunque tutto ciò a cui si stende l'atto primo dell'ente, penso l'ente.

Se non penso tutto ciò a cui si stende quell' atto primo, non è più l'ente l'oggetto del mio pensiero, della mia idea.

(1) Ved. add. Parte II, cap. III, art. II, Osserv. III.
(2) Parte III, c. I.
(3) Parte IV, c. III.
(4) Supponi le idee, oggetti o termini del pensiero.
(5) Non vogliam qui giudicare il merito di questa definizione; ci basta ch'ella sia abbracciata comunemente, perchè valga a noi d'un cotale esempio a illustrare il nostro concetto.

Digitized by Google

Mediante queste osservazioni sulla natura di molti esseri, si conchiude, 1.° che v'ha qualche cosa di *necessario* nell'essere perch'egli sia pensato, 2.° che v'ha qualche cosa di *non necessario* nell'essere perch'egli sia da noi pensato, 3.° e che questa necessità viene dall'*ordine* intrinseco dell' essere stesso.

Or mettiamoci dinanzi un ente. V'hanno in lui delle cose non necessarie alla sua esistenza, le quali sono però necessarie alla sua *perfezione*.

Oltracciò, le cose necessarie alla sua perfezione, e non alla sua esistenza, non sono necessarie nè pure alla mia *concezione* dell' ente, nella qual basta che io pensi quell' atto onde l'ente sussiste, perciocchè l' oggetto della conoscenza è l' essere.

Se dunque nella mia idea io penso l'ente fornito di tutte le cose che sono necessarie alla sua sussistenza, ma non come fornito delle cose necessarie alla sua perfezione; ho in tal caso que' *modi* dell' idea completa toccati più sopra, i quali nascono da' difetti della cosa pensata.

Se non penso l'atto onde l' ente esiste, io al tutto non penso l'ente.

Se poi penso l' atto onde l' ente esiste, e non penso espressamente quelle cose che sono necessarie alla sua perfezione, ma nè pure le nego ed escludo, anzi intendo più tosto di averle virtualmente inchiuse nel pensiero di quell'atto che costituisce l'esistenza dell' ente, in tal caso io ho de' *modi* dell'idea specifica, che non dipendono dai difetti della cosa pensata, ma dalla particolar natura della mia concezione e del proprio essere della cosa; il quale è tale, che pensando io quell' atto che forma per così dire la radice di essa cosa, basta perchè io m' abbia la cosa stessa pensata. Questi *modi* pertanto dell' idea *specifica completa* sono formati da una specie di *astrazione*, per la quale io non penso già l' *ente difettoso*, come ne' primi *modi*, nè l' ente *perfetto*, come nell' idea completa; ma prescindo al tutto da ciò che appartiene alla *perfezione* dell' ente; restringendomi a pensar ciò che il fa sussistere; ed anzi sottintendendo, quasi direi, ciò che alla sua perfezione appartiene, siccome quello che aggiunge alla concezione dell' ente predetto tutta la sua perfezione e pienezza.

E di più l' uomo per l' imperfezione del suo intendimento è ben rado che delle cose si possa formare quella piena e compita idea, della quale quel *modo* che ultimamente abbiamo descritto è quasi direi un disegno a contorni, o un seme che inizialmente la racchiude.

Quindi non avendo l'uomo alla mano l'idea specifica completa delle cose (il *tipo*, o anzi l' *archetipo* delle medesime), egli fa fondamento della specie quella *idea astratta*, che non è propriamente che un modo dell' idea intera ed assoluta (1).

(1) Volendo fissare l' ordine delle *idee specifiche* qui sopra distinte, secondo il *tempo* nel quale noi le riceviamo, esse tengono l'ordine seguente:

1.° Primieramente noi acquistiamo l' *idea piena* di un essere imperfetto, come sono gli esseri tutti nella natura; nè solo imperfetto, ma talora anche *guasto*; conciossiachè è raro che gli esseri in natura non abbiano anche qualche *guasto*, piccolo o grande.

2.° Di poi da quest'idea piena, ma di un *essere imperfetto*, noi formiamo l'*idea specifica astratta*, e ciò facciamo astraendo da' guasti, e dalle imperfezioni dell'essore, senza aggiungere perfezioni, in una parola da tutto ciò che non è necessariamente connesso colla concezione del suo esistere. Questa astrazione è quella che ci dà l'*essenza specifica* dell'essere abbozzata, per così dire, quell' idea che noi uomini sogliamo più comunemente usare.

3.° In ultimo solamente, noi cerchiamo di ascendere all'*idea specifica completa* dell'essere (archetipo dell' essere); alla quale idea però noi assai di rado e assai malagevolmente pervenir possiamo; perciocchè troppo difficil cosa è il poter conoscere tutto ciò che appartiene alla somma perfezione naturale o soprannaturale di un ente. Tuttavia noi tentiamo continuamente di avvicinarsi a questa idea, per quella virtù del nostro spirito che fu da noi nominata *facoltà integratrice dell'intendimento* umano. E quand' anco non perveniamo a quella idea, pure sappiamo che ella ci dee essere, e che ci potremmo pervenire, se a tanto valessimo; e quindi almeno come a termine possibile de' nostri pensieri a lei ci volgiamo.

Questo è l' *ordine cronologico* delle nostre idee specifiche; ma l' ordine che hanno queste tre maniere d' idee, giusta la loro *natura*, è tutto il contrario: l' *idea specifica completa* è la

E quest' idea *specifica astratta* è quella che contiene ciò a cui si suol dare semplicemente il nome di *essenza;* sicchè quando si nomina l' *essenza* delle cose, senza più, hassi ad intendere ciò che in detta idea viene pensato e dinanzi al nostro spirito rappresentato.

Nel che osservo, che nella formazione di detta idea specifica, oltre dell'*universalizzazione*, si fa uso di una specie di *astrazione.* Ma questa non è quell'operazione che forma propriamente la *specie;* ma sola la *specie astratta*, conciossiachè nella *specie completa* già l'astratta si comprende. Che se nè pure la *specie completa* per la sola *universalizzazione* ci viene, ma ci bisogna ancora l'*integrazione* dell'idea imperfetta della cosa che prima riceviamo; ciò non dipende dalla natura dell'idea, ma dall'accidentale difetto degli esseri che noi percepiamo, e dalla percezione de'quali noi abbiamo la prima idea di essi, la qual noi ci formiamo staccandola dal giudizio sulla loro sussistenza.

§ 4.

Essenze generiche.

Le idee generiche si formano coll'*astrazione* (1); mentre noi abbiamo delle idee specifiche colla sola *universalizzazione* (2).

L'*astrazione* è una operazione moltiplice: si astrae in diversi modi e in diversi gradi: quindi ella dà diverse maniere di generi; e queste noi dobbiamo qui enumerare.

Tre sono i modi di *astrarre*, mediante i quali si formano tre maniere di idee generiche, e di essenze generiche: queste chiamar si possono co' nomi di generi *reali*, *mentali* e *nominali.*

Ecco in che modo queste tre maniere di generi nascono e si distingnon fra loro.

Io prendo l'*essenza specifica* (astratta), ed esercito sopra di lei l'*astrazione.*

Questa *astrazione* a prima giunta io posso farla in due modi: poichè io posso astrarre qualche cosa da quell'essenza specifica, in modo che nell'idea astratta che mi rimane io pensi però ancora un *essere reale;* ovvero in modo, che io astragga ogni essere reale, e non pensi più nell'idea che mi rimane, se non qualche cosa di *ideale*, come l'accidente. Se mi resta nella detta idea un *essere reale*, quell'idea (rispettivamente all'idea specifica su cui ho fatto l'astrazione) è un'idea *generica reale.* Se nell'idea non mi resta più che un *essere mentale*, in questo caso l'idea è *generica mentale*, poichè non esprime e rappresenta se non un essere astratto, che non esiste fuor della mia mente.

Togliamo un esempio. L'idea di uomo è un'idea specifica astratta. Io posso esercitare sopra questa idea l'astrazione in due modi.

Nel primo, io astraggo la differenza specifica della *ragione:* in tal caso l'idea che mi resta è l'idea d'*animale*, e l'idea d'*animale* rispettivamente alla specie *uomo* (3) è un'idea *generica reale*, e inchiude un'essenza *generica reale.*

Nel secondo, io posso astrarre tutto ciò che costituisce un essere reale, e ritener solo un accidente; poniamo il colore: l'idea de' colori in tal caso è un'idea *generica*

prima; la *specifica astratta* è la seconda; la *specifica imperfetta* la terza. Anzi queste due seconde meglio chiamar si possono, come dicevamo, modi di quella prima idea, anzichè idee da quella diverse.

(1) Parte II, c. III.

(2) Le *idee specifiche* che noi ci facciamo colla sola universalizzazione, sono quelle che abbiamo chiamato *idee specifiche imperfette:* dalle quali poi formiamo coll'*astrazione* le *specifiche astratte*, e coll'*integrazione* le *specifiche complete.*

(3) Rispettivamente all'*animale bruto*, quella stessa idea è *specifica.*

mentale, e l'*essenza del colore* però dicesi *mentale*, poichè il colore così astratto non è che puramente un essere della mente.

E si noti anche qui ciò che più altre volte ho fatto osservare, che quand'io penso i soli *accidenti*, astratti per la legge della mia intelligenza che non può pensare che l'essere, io considero quelle mie idee astratte come altrettante cose reali (esseri), sebbene però io mi sappia nello stesso tempo, che non sono tali. Sapendo io dunque che non sono tali, e che non è che un modo della mente che come tali li vede, chiamoli *esseri mentali*.

Finalmente, oltre i due detti modi di astrazione, io ne ho un terzo, ed è allorquando io astraggo e prescindo sì dall'essere, che dalle qualità accidentali dell'essere e ritengo sólo una relazione, come sarebbe un segno. E veramente, io posso imporre de' nomi arbitrariamente, e posso prendere questi nomi imposti a fondamento de' generi. Se io dicessi, verbigrazia, il genere de' Maurizi o il genere de' Nicolò; in tal caso questi generi li direi nominali, e l'essenza rispondente *essenza generica nominale*.

§ 5.

Definizione più perfetta della sostanza.

Quindi si può cavare una definizione più perfetta della sostanza in generale.

« La sostanza è l'atto onde sussiste l'essenza della cosa, » cioè l'*essenza specifica* (astratta). L'idea di sostanza adunque è composta da due elementi, 1.° dall'essenza della cosa, 2.° e dall'atto pel quale essa esiste realmente (sussiste).

L'atto del sussistere è sempre comune alle sostanze.

La varietà poi delle *essenze* è ciò che varia le sostanze; e volendo quindi ridurre quella formola generale ad esprimere delle sostanze speciali, conviene nella detta formola, alla voce di « essenza della cosa, » sostituire quella *essenza* peculiare che specifica la sostanza voluta (1).

(1) L'aver confuso l'*essere* delle cose colle cose stesse, cioè colle loro *essenze*, o anzi l'aver ommesso uno di questi due elementi, produsse due false nozioni di sostanza, che ingenerarono due opposti errori in filosofia, voglio dire l'errore di Platone e l'errore di Spinoza.

Platone tolse l'*essenza* della cosa per la *sostanza*, e non avverti che l'*essenza* della cosa non è ancora che la cosa *possibile*, e nulla più, la cosa pensata, ma non la cosa reale e sussistente. Indi rovesciò nell'errore, che tutte le *essenze* fossero *sostanze*: di che i suoi *Eoni*, o Dei minori. Egli non avea bene distinto l'*essere* possibile delle cose, dall'essere reale e *sussistente*: il primo è l'atto dell'essere solamente pensato; il secondo è la *sussistenza* stessa dell'essere, la quale non si percepisce con una *idea*, che mostra la sola essenza, ma sì con un *giudizio*, onde si produce il *verbo* della mente.

Spinoza all'incontro tolse l'*essere sussistente*, per la sostanza: e quindi credette che sostanze non fosse se non ciò che essenzialmente sussiste, l'*essere necessario*.

Ma il vero concetto della sostanza dovea esser formato da tutti e due gli elementi indicati, i quali non si possono insieme confondere, cioè 1.° dall'essenza della cosa (cosa possibile, cosa pensata nell'*idea*), 2.° e dall'atto dell'essere onde quella essenza sussiste (percepito nel *verbo*).

Quindi le *essenze* sole non sono sostanze sussistenti, come volea Platone: nè l'*essere* solo è l'unica sostanza, come volea Spinoza. Ma bensì tutte quelle essenze le quali hanno l'atto reale dell'essere sono sostanze: l'essenza poi che non ha, ma che è lo stesso atto sussistente dell'essere, è la sostanza necessaria, la quale non appartiene propriamente al genere (mentale) delle sostanze; appunto perchè non avendo in sè distinzione fra l'*essenza* e l'*essere*, non ha nessuna *differenza* onde dalle altre specie si possa distinguere e specificare, e interamente dall'altre diversa e separata, e quindi fuori del genere in cui l'altre convengono.

ARTICOLO VI.

Riavviamento del presente discorso.

Ora riassumiamo il discorso, e riappicchiamo il filo del nostro ragionamento.

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui, fu vòlto ad analizzare il concetto di soggetto e di sostanza; acciocchè noi l'abbiamo così chiaro e distinto, che con alcun altro elemento mescolar nol possiamo.

Abbiam veduto, che se esiste un soggetto delle sensazioni (e l'esistenza di un soggetto fu provata nel capitolo precedente), questo non può avere un' esistenza puramente relativa alle sensazioni stesse, ma dee essere ancora qualche cosa che in sè prima sussista, e quindi poi valga altresì a ricevere e sostenere le esterne sensazioni (1).

Similmente, se esiste un soggetto delle sensibili qualità, diverso dal soggetto delle sensazioni (siccome vogliono i realisti), questo dee essere un'attività che non s'estenda solo a dar l'essere e la sussistenza alle sensibili qualità, ma prima di ciò dee essere qualche cosa egli stesso, e quindi poi aver quelle attitudini che sensibili qualità si chiamano, come sue potenze nell'esser suo radicate.

Ma non contento io di avere in tal modo dimostrato che la sostanza, o il soggetto degli accidenti, era qualche cosa di esistente in sè, poichè era l'atto dell'esistere; ho voluto ricercare di più, onde avvenisse che le diverse sostanze si *specificassero*, e l'una dall'altra si distinguessero.

E trovai ciò ne'termini a cui finiva quell'atto dell'essere.

Di che ho perfezionato maggiormente la definizione della sostanza, riducendola alla seguente formola universale: « la sostanza è l'atto onde sussiste l'essenza della cosa. »

E per rimuovere ogni equivoco, ho spiegato a lungo che cosa era l'*essenza* della cosa: e secondo i vari significati ch'ella riceve, i vari usi della parola *sostanza*: fra'quali tutti, ho fatto scernere quello che è il proprio della voce sostanza, determinato dall'*essenza specifica*.

Dalle quali dottrine seguitò, che di due elementi, divisibili coll'astrazione della mente, si componea la sostanza, cioè 1.° dell'atto di essere, 2.° e dell'essenza che è.

Ed ora, spianata innanzi la via, ripigliando il corso del ragionamento, io debbo tornare al mio assunto, quello di ragionare delle sostanze speciali, e di rifiutare Berkeley, siccome ho fatto di Hume.

Al qual fine ci giova l'aver dimostrato, che una sostanza soggetto delle sensazioni (un NOI) esiste. Rimane a dimostrare, 1.° che nel soggetto di questa sostanza non entra nulla di ciò che si comprende nel concetto di sostanza corporea, 2.° e che esiste una sostanza corporea; il qual secondo punto però vorrà essere argomento al capitolo che seguirà.

ARTICOLO VII.

Esiste un NOI soggetto percipiente.

Sono delle sensazioni esterne ed interne: dunque è il soggetto delle medesime: e la coscienza ci dice che siamo NOI medesimi quel soggetto.

Questo abbiamo veduto ne'ragionamenti precedenti.

(1) Art. IV.

ARTICOLO VIII.

Il concetto del NOI, soggetto percipiente, è interamente diverso dal concetto di sostanza corporea.

§ 1.

Si danno in noi due serie di fatti, l'una attivi o l'altra passivi rispetto a noi.

Questo vero ognuno può osservarlo in sè stesso. Nascono in noi certi effetti senza di noi, nascono degli effetti di che siamo noi stessi la causa.

Quando io deliberatamente voglio, e dietro la mia volontà fo quello che voglio; sento di muovermi per una forza mia propria, interiore alla mia natura: perciò allora son io la cagione di quelle azioni; in esse io faccio, e non patisco.

Quando succede in me qualche effetto senza che io il voglia, e in contrario ancora talvolta alla mia volontà, allora io patisco, e non faccio.

Non è già, che quando io patisco, non sia io quegli che patisce; nè che nel mio patire non ci abbia veruna cooperazione da parte mia: ma certo è, che sebbene l'azione si faccia in me, ed io da parte mia metta tutta quella disposizione che è necessaria perch'io la riceva; tuttavia quell' attività che produce la detta azione in me, non è mia; nè posso dire a buona ragione, che al tutto io medesimo agisco. Nè questo è il luogo d'indagare più addentro la natura della passione a cui e noi ed altri esseri van soggetti; basta qui di rilevare il fatto, il quale è indubitato, cioè che questa passione esiste, e che è diversa dall'azione fatta per nostra spontanea volontà; ciò è sufficiente all'uopo nostro, cioè a dover riconoscere in noi due serie di avvenimenti, nell'una dei quali noi ci diciam con ragione attivi, nell'altra ci diciamo con ragione passivi.

Fra gli avvenimenti passivi sono le sensazioni, che ci vengono dal di fuori di noi; e questo son quelle che principalmente noi abbiamo ora in mira.

Convien dunque riconoscere le sensazioni corporee come fatti che avvengono nel nostro spirito, ne' quali esso è principalmente passivo, cioè soffre, e non fa.

Così se io mi sto cogli occhi aperti e volti rincontro al sole, egli è per poco impossibile ch'io non vegga l'abbagliante splendore e non senta i raggi acuti ch' entrano nelle mie pupille: in mezzo di una strepitosa banda militare, io udrò anche contro mia voglia il suono delle trombe e de' tamburi, ove pure non m' abbia gli orecchi otturati: punto da un ferro o da uno stecco, io addoloro, sebben non piacciami addolorare, poichè a nessuno è grato il dolore: e per dir tutto in un motto, ov'io non fossi passivo nelle sensazioni che nel mio corpo si suscitano, io potrei a mio grado cacciar da me tutte le sensazioni moleste, aver tutte le dilettevoli, non sofferir mai, non morir mai.

E reco questi esempi estremi, sebbene anche di men forti potesser bastare, contro coloro che fossero presti di rispondermi, poter l' uomo per forza di astrazione o alienazion di mente fuggire dall'esser presente al dolore e all'altre non volute sensazioni: di che conchiudono, dover avvenir queste mediante un' azione dell' uomo stesso, il quale assetta sè stesso di sua volontà a ricevere quelle modificazioni sensitive.

Io rispondo prima, che l' uomo non può torsi ad ogni dolore, poichè se ciò fosse, sarebbe atto a farsi immortale, o a morire senza un affanno al mondo, ov' anche una palla d' archibugio gli passasse il cuore; il che è smentito dalla sperienza.

Di poi, l' astrazione e alienazione di mente è mai sempre un cotale sforzo da parte nostra; è un' azion faticosa e violenta: talora essa è di tal travaglio, che ci è impossibile il reggervi. Ora a che mai tanta fatica? certo a ritirarci, e fuggire dall' azion del dolore, o di alcun' altra sensazione che non vogliamo.

Dunque usiamo in questo sforzo l' attività nostra a sottrarci da una forza che ci vien contro e ci vuol far sofferire. Ma dov'è bisogno d'una forza a impedire un effetto,

ivi è manifestamente la forza in contrario che tenta produrlo: imperocchè la reazione suppone l'azione, e la forza che elide suppone quella che viene elisa. L'attività dunque colla quale noi evitiamo talora l'esser passivi, è prova della nostra passività.

Finalmente rimane anco a vedere, se lo sforzo che noi facciamo per torre noi stessi d'innanzi all'impressioni sensibili, impedisca veracemente in noi la sensazione, ovvero se non sia per avventura che una rimozione dell'attenzione intellettiva da ciò che noi pur patiamo, sicchè sebben noi patiamo nel senso, tuttavia noi non ce ne accorgiamo nell'intelletto (non percependo la nostra passione intellettivamente), e quindi nol sappiam dire a noi stessi; perocchè sospesa l'attenzione, noi non pensiamo più, nè giudichiamo di ciò che sentiamo; e questo è ciò ch'io credo, sebben sia duro ad intendersi a tutti coloro che non sono pervenuti a ben discernere le modificazioni del senso dalle intuizioni dell'intelletto che in noi sono intimamente congiunte.

§ 2.

Della serie de fatti attivi noi siamo la causa e il soggetto, de' passivi il soggetto e non la causa.

Tutti i fatti che in noi avvengono non sono che modificazioni dello spirito nostro. Il nostro spirito adunque è il soggetto di tutti que' fatti: la coscienza ce ne accerta, poichè con essa dico: « io sono quegli che sente, che gode, che addolora, che pensa, che vuole ecc.; » il che è un affermare, che sono io il soggetto di tutti questi avvenimenti.

Pure, de' *fatti passivi*, se siamo il soggetto, non siamo la cagione; poichè non avvengono, come abbiamo detto, per l'azione nostra, ma noi li soffriamo e li riceviamo da checchessia in noi prodotti contro o almeno senza nostra volontà.

E questa distinzione tra i fatti che in noi avvengono in due serie, dell'una delle quali noi siamo causa e soggetto, dell'altra solo soggetto e non causa, non è diversa dall'altra sposta nell'articolo precedente, fra le serie de' fatti attivi e passivi: ma l'analisi di ciò che è in noi attivo e di ciò che è in noi passivo dà questo risultamento che nell'idea di attività si contiene quella di causa e soggetto, e nell'idea di passività solo quella di soggetto e non di causa.

Questa proposizione è dunque contenuta nella prima: e la prima è il fatto.

§ 3.

Ciò che si chiama corpo è la cagione prossima delle nostre sensazioni esterne.

Qui non ci bisogna una completa e finita definizione del corpo: ci basta conoscere qualche sua proprietà essenziale per modo, ch'egli non si possa confondere con altra cosa.

Ora a questo fine provvede sufficientemente la definizione che dalle cose dette deriva.

Chiamo dunque col vocabolo corpo « il soggetto delle sensibili qualità, » cioè di quelle virtù che producono in noi le sensazioni; quindi corpo è il soggetto dell'estensione, della figura, delle solidità, del colore, del sapore ecc., in quanto queste qualità sensibili trovansi ne' corpi e non in noi, e perciò nelle virtù di produrre in noi le sensazioni corrispondenti (1).

(1) Reid ha osservato e cercato di spiegare a lungo, che nel linguaggio comune le parole *odore*, *colore*, *sapore* ecc. hanno due significati al tutto distinti; col primo que' nomi segnano le *sensazioni* in noi, col secondo le *percezioni* delle corrispondenti virtù di produrle che stanno

Digitized by Google

Ora queste virtù, o qualità sensibili, sono la causa prossima delle nostre sensazioni. Possiamo dunque definire il corpo « la causa prossima delle sensazioni, e il soggetto delle qualità sensibili. »

ne'corpi. Egli trovasi però imbarazzato a dar ragione di questo doppio significato; poichè è il consenso generale degli uomini quello che assegna il valore alle parole, e questo consenso, o mai o ben di rado può tassarsi d'errore. Ecco pertanto con qual ragione tenta di spiegare un simile equivoco, ch'egli trova nei detti vocaboli. « Non possiamo sperare, egli dice, che le *sen-* « *sazioni* e le loro corrispondenti *percezioni* vengano mai distinte nel linguaggio comune; poichè « le esigenze della vita comune non l'addimandano. Il linguaggio fu fatto a provvedere a' bi- « sogni della conservazione ordinaria; e noi non abbiam ragione di sperare ch'egli faccia di- « stinzioni che di uso comune non sono; di qui una qualità percepita, e la sensazione a lei ri- « spondente, spesse volte vien posta sotto lo stesso nome » (*Essays on the powers of the human mind*, T. I). Ma questa ragione può quietare di primo tratto; esaminata meglio non appaga al tutto. Perciocchè 1.° gli uomini nel porre i vocaboli non seguono solo i *bisogni* loro, ma più assai seguono la *cognizione* ch'essi han delle cose. Così se veggono due cose fra loro distinte, essi le segnano immantinente con due nomi, senza pensar nè cercar oltre; essendo loro naturale, che ciò che pensano distinto e separato, distintamente altresì con parole esprimano e significhino. Le parole fanno ritratto dei lor pensieri; e il primo loro *bisogno* in questo fatto è appunto la naturale veracità delle loro parole, cioè che i vocaboli sien fedeli espressioni di quanto nella loro mente concepiscono. 2.° Se la distinzione che fa Reid realmente esiste fra *sensazioni* e *percezioni* delle sensibili qualità, come può egli provare che agli uomini sia inutile l'esprimerla in parole? e che nulla loro noccia il confondere quelle due cose insieme? Una tale confusione ingenererebbe infinito numero d'equivoci: perciocchè ogni qualvolta si parlasse di ciò che noi soffriamo, potrebbe intendersi dei corpi, e non di noi, e viceversa: ciò che dovrebbe poter essere di grande sconcio all'intelligenza e alla mutua conversazion degli uomini fra loro.

Nel sistema di Galluppi si trova una ragione più solida di quell'accomunamento di un nome solo a due idee. L'italiano filosofo sostiene che ogni sensazione sia di natura sua *oggettiva* e che quindi noi non passiamo già dalla *sensazione* a pensare alla *qualità sensibile* corrispondente nel corpo esterno per un salto; e come dice Reid, per una *suggestione della natura*; ma egli negando a Reid questo passaggio arbitrario, stabilisce una connessione essenziale fra la *sensazione* e la *qualità sensibile*, sicchè queste due cose sieno in sè indivisibili, formino una cosa sola, quella che egli chiama *sensazione oggettiva*. Una simile teoria è molto ingegnosa, e come dicevo, spiega eccellentemente l'accomunamento del vocabolo alle due cose, *sensazione*, e *qualità sensibile*; o a dir meglio, quel vocabolo non segnerebbe che una cosa sola, e una cosa sola sarebbe in natura, che noi per l'analisi e astrazione poi divideremmo e scomporremmo in due.

Per altro io oso dire, che il valentissimo Galluppi ritenendo il linguaggio di Reid, sulla ambiguità dei vocaboli in discorso, non mantiene tutta la proprietà di espressione che far il potrebbe coerente col suo sistema. « Questa difficoltà nasce, così egli, — dall'*ambiguità* del voca- « bolo *sapore*. Un tal vocabolo può denotare una sensazione dell'anima, e l'oggetto di questa « sensazione, il quale è una qualità del corpo saporoso: è impossibile che preso per sensazione « denoti una qualità esterna, nell'atto che il corpo saporoso si riguarda come privo di sensibi- « lità » (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, L. II. c. vi, § 113). Ora a me pare, che avendo egli molto ingegnosamente stabilita la *sensazione oggettiva*, cioè una sensazione composta ad un tempo di *soggettivo* e di *oggettivo* (meglio sarebbe, in vece che *oggettivo*, dire *estraneo* al soggetto) egli avrebbe potuto negare a Reid, che in que' vocaboli vi avesse alcuna ambiguità, e affermare in vece, che la loro natura è di significare quell'unica *sensazione* che è insieme soggettiva e oggettiva: di che viene, che ora acconciamente applicar si possano al soggetto, ora all'oggetto.

Un'altra osservazione non posso tacer qui sul sistema di Galluppi, ed è questa. Io ammetto la *sensazione oggettiva* di Galluppi (sebbene la parola *oggettiva* non sia esatta), accompagnandola però di alcune dichiarazioni, come si vedrà nel progresso di questa Sezione. Ma parmi che il Galluppi, nello stabilire quella sua opinione, sia trascorso un passo, al quale io con lui non mi accompagno, ed ecco qual è.

La teoria intera di Galluppi pone due proposizioni.

La prima: « tutte le sensazioni sono oggettive, » cioè io percepisco un fuori di me, ma lo percepisco intimamente unito col ME, nè diviso dal ME il posso percepire.

La seconda: « la percezione del ME è simultanea a quella delle sue modificazioni, » cioè io non posso percepire me stesso isolatamente dalle modificazioni mie (le sensazioni esterne).

Ora di queste due proposizioni io ammetto la prima, cioè che le qualità de'corpi non si possano da me percepire senza la percezione del ME, e che quindi s'abbia un fatto *soggettivo* ed *extra-soggettivo* ad un tempo.

Ma la seconda, che il ME non si possa percepire diviso dalle sue sensazioni esterne, io non

Digitized by Google

E quand' anco i corpi non esistessero, è però sempre vero che questa definizione contiene l' idea che gli uomini hanno del corpo, e questo è ciò che noi cercavamo.

l'ammetto, nè è necessaria a quella prima : io ammetto nel ME un sentimento fondamentale (il quale, per essere naturale e abituale, è difficile ad osservarsi) che costituisce l' essenza stessa del ME.

Finalmente osserverò, che quell' unione intima dello sostanza straniera col soggetto, dalla quale di due una cosa sola risulta, fu già acutamente veduta e notata da s. Tommaso. Egli del corpo sensibile e dell'organo senziente fa una cosa sola, e dice che l'organo è la *potenzo*, e il corpo è l'*atto* della potenza: *Corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia : sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est* in *potentia* (*S.* I, LXXXIV, VI, ad 2). E altrove dice, che il *sensibile* attuale non è che lo stesso *senso* in atto: *sensibile in actu est sensus in actu* (*C. Gent.* I, LI). Questa dottrina però non ha luogo, secondo s. Tommaso, se non nell'atto stesso della sensazione : perciocchè è in quell' atto che la sostanza straniera sentita e il soggetto senziente si uniscono per modo, che diventano una cosa sola; sicchè ove il corpo sensibile e l' organo senziente si considerano separati fra loro, sono tosto due cose distinte. Ecco le parole del santo Dottore : « Il *sensibile attuale* è il *senso in atto*; » ma se si considerano divisi fra loro, « l'uno e l'altro è in poten- « za ; — poichè l'organo visivo non è veggente in atto, nè il visibile è attualmente veduto, se « non allora che il vedere s'informa della specie visibile, e così del visibile e del vedere si « faccia una cosa sola: » *Sensibile* in *actu est sensus in actu*; *secundum vero quod (sensibile) ab (sensu) distinguitur, est utrumque* in *potentia* : — *neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic EX VISIBILI ET VISU UNUM FIAT* (*C. Gent.* I, LI).

Ora questa unione fra il senziente (soggetto) e ciò che si sente (sostanza straniera) è certo misteriosa ed oscura. Perciò, se fosse stata proposta quaranta o cinquant' anni addietro, quando la filosofia moderna era ancora fra noi e in Francia bambina, sarebbe stata per avventura ricevuta colle risa, e come una vieta scolasticheria rifiutata.

Ma dopo questo tempo la filosofia moderna fece de' progressi in Francia e in Italia: vi fu conosciuto ciò che in Iscozia avea pensato Reid, e ciò che in Germania avea pensato Kant: queste serie meditazioni, sebbene un po' tardi, attrassero l' attenzione de' nostri: e finalmente cominciossi a sentire tutta l'imperfezione della dottrina vigente, la condillachiana. Di quelle nuove meditazioni vennero altre meditazioni, e s'aggiunsero incrementi e miglioramenti alla filosofia, fra'quali uno de' più nobili vuol esser quello che in Italia fece Galluppi, stabilendo l'*oggettività della sensazione*, che con maggior proprietà direbbesi *extra-soggettiva*. Or bene; questo corso di meditazioni faticose, tanti anni dati al travaglio per tirare innanzi la filosofia moderna e renderla adulta, dove finalmente ci condussero? Ad una *osservazione* difficile, misteriosa, ma pur necessaria; ad una osservazione già fatta da' padri nostri sei secoli prima di noi, e non curata e spregiata nel secolo scorso da quella filosofia fanciulla, ma accolta poscia e trovata necessaria dalla filosofia stessa ove s' ingrandì e maturò. Ben è vero, che certe verità difficili ci ripellono da sè coll' aspetto loro severo; ma ciò fanno solo per un certo periodo di tempo. E noi, dopo averle neglette, ricorriamo ad esse, quando veggiam finalmente il bisogno assoluto che di esse abbiamo; ed è allora, che con coraggio in esse altresì ci profondiamo.

Per toccare qualche cosa di quella verità difficile, che diede occasione a queste osservazioni, la quale consiste nell'*unità* perfetta dell' essere sentito coll' essere *senziente*, io voglio qui fare osservare ancora una cosa sopra di lei.

Quell' unità misteriosa non si avvera già solo fra l' essere sentito e l' essere senziente, ma in qualunque altra azione che un essere faccia sopra un altro essere, de' quali l' uno sia passivo, l'altro attivo. Qui avvertite bene il puro fatto ; perocchè non voglio io cercarne spiegazione ; e voi troverete che il fatto avviene come segue.

La *passione* che un essere prova, è il *termine* dell' azione dell' altro. Ora quella *passione*, in quanto è passione, trovasi nell' essere passivo; ma ella stessa è anco *termine* dell' azione. Ora in quanto è termine dell' *azione*, essa è nell'essere attivo. Non si possono già stabilire due *termini* di azione, l' uno fuori, e l' altro dentro l' agente : questo non è osservare il fatto, è un immaginare. La passione è l' *effetto* prodotto dall' agente : ora ivi dove è l' effetto, ivi appunto dee aver *operato* l' agente, e non altrove, nè pure una linea indietro: dunque l' azione dell' agente termina propriamente in quell' effetto; e il termine dell'azione è congiunto necessariamente coll' azione stessa, a quello stesso modo che il termine o limite di una verga è nella verga stessa. L' essere *agente* viene bensì staccato dall' effetto che egli produsse nell' essere *paziente ;* ma ciò nasce quando la sua azione cessa. Or noi lo consideriamo nell' istante in cui l' azione vige : e in questo istante convien dire assolutamente, che ciò stesso che per un essere (il paziente) è passione, per l' altro è *termine* dell' azione : sicchè la stessa cosa è congiunta ed appartiene a due esseri in quell' atto, all' uno sotto una relazione, all' altro sotto un' altra : nè v' ha nulla di

§ 4.

Il nostro spirito non è corpo.

Egli è un corollario delle proposizioni precedenti.

Poichè se il corpo è la causa prossima delle nostre sensazioni esterne (1), e se le nostre sensazioni esterne sono di quo' fatti che avvengono in noi senza di noi, cioè di quelli di cui la causa non siamo noi, ma noi siamo solo il soggetto paziente (2); forz' è conchiudere, che NOI non siamo corpo.

E poichè ciò che esprime la parola NOI è il soggetto senziente e pensante, perciò questo soggetto è una sostanza interamente diversa dalla sostanza corporea.

Per un tale progredimento d' idee noi ci formiamo l' *idea* distinta del soggetto NOI, diverso al tutto dal corpo, e gli diamo quindi la denominazione di *spirito*.

ARTICOLO IX.

Semplicità dello spirito.

Ho dimostrato che lo spirito è cosa diversa al tutto dal corpo, dalla diversità ed anzi contrarietà che passa fra un essere che patisce ed un essere che fa patire.

Questo è quanto aver dimostrato che lo spirito è incorporeo.

Tuttavia, a riprova di ciò, soggiungerò altri argomenti della medesima verità, recandoli colle parole di un filosofo italiano vivente.

« Io sento *il fuor di me* come un multiplice (3). Ciascuna parte di questo multi- « plice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non « sono, nel mio sentimento, le modificazioni delle altre: Il tronco di un arbore è di- « stinto dai rami: ciascun ramo è distinto da un altro: il moto di un ramo può stare « senza il moto di un altro, e di tutto l' arbore. Tale è il sentimento di *un fuor di me*.

« Ma vediamo quale è il sentimento del *me*, che percepisce *il fuor di me*. La

mezzo: tale è l' idea del toccamento vero, per così dire, di duo esseri: idea difficile e singolare, ma vera come è vero un *fatto*, che per esser difficile non convien però mai nè dissimulare, nè disprezzare, nè molto meno negare; anzi con maggior cura avverare, e rilevare, e addentro studiare.

E toccando in particolare al fatto della sensazione, che il Galluppi trova composto di due elementi, l'uno *soggettivo* e l' altro *oggettivo* (*extra-soggettivo*), non posso a meno di fare avvertire il senso nel quale io ricevo e ammetto la fusione di questi due elementi in un fatto solo.

A tal fine prego il lettore di rileggere quanto ho scritto nelle note poste alle facc. 33-37 del presente volume.

Ivi ho mostrato, come la *sensazione* si può scomporre colla *riflessione* della mente ne' due elementi, il *soggettivo* e l'*extra-soggettivo*, e come a lei in quanto è soggettiva si può riserbare propriamente il nome di *sensazione;* chiamandola *percezione sensitiva corporea* in quanto ella è extra-soggettiva, o sia in quanto è termine dell'azione d' un fuori di noi.

E tutto questo però dimostra, come non si debba mai confondere la *sensazione extra-soggettiva* da me ammessa, colla *percezione intellettiva* o coll'*idea* de' corpi; la quale non pel solo senso, ma sì per l'intelletto che possiede l'*idea dell'essere* veramente si forma.

Finalmente io osserverò, che le parole *odore, sapore, suono ecc.* significano principalmente l'elemento *soggettivo*; mentre i nomi delle *qualità prime* dei corpi, come l'estensione, significano a dirittura l'elemento *extra-soggettivo*. Ma di tutto ciò più a lungo mi verrà l'occasione di ragionare in progresso.

(1) § 3.

(2) § 2.

(3) Che io senta più cose fuori di me, questo è un fatto, eziandiechè non si faccia nella *moltiplicità* consistere la natura del corpo; la quale dove consista, non fu ancora da noi trovato, nè investigato.

« coscienza del raziocinio è la percezione del *me* che ragiona (1): la percezione del « *me* che ragiona è la percezione del *me* che dice *dunque:* la percezione del *me* che « dice *dunque*, è la percezione del *me* che giudica nell' illazione e nelle promesse; « l' *io* dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio, è l' istesso *io* in cia- « scuno de' tre giudizî di cui si compone il raziocinio. L' *io* che ragiona è dunque nel « sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l' *io* che giudica è l' *io* che dice *è*, o *non è;* « in conseguenza è l' *io* che percepisce il soggetto ed il predicato del giudizio. L' *io* « è dunque uno nella nozione, nel giudizio, e nel raziocinio.

« Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità lo- « gica: per esempio, allora che dico: *il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha « una composizione fisica, poichè il circolo è un *multiplice* (2); ma ha un' unità logi- « ca, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiere che giudica dee abbracciare « tutto il circolo; il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo; io chiamo « questa unità del pensiere *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La coscienza per- « cepisce dunque l' unità sintetica. Ma percepire l' unità sintetica è percepire il *me* « che *sintesizza* (3); percepire il *me* che *sintesizza* si è percepire il *me* che riunisce « la varietà delle percezioni del soggetto logico (4). L' *io* dunque sentito nell' unità « sintetica della percezione è *uno*, malgrado la varietà delle percezioni che esso riu- « nisce. L' *io* dunque che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza « quale che siasi, è l' istesso *io* che la termina.

Procuriamo di rendere viepiù chiara questa importante verità: = « Se una so- « stanza che pensa, dice *Bayle*, non fosse una, che come un globo è uno, essa non « vedrebbe mai un albero intiero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da un colpo di « bastone.

« Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Considerate la figura delle quattro « parti del mondo su di un globo; voi non vedrete in questo globo cosa alcuna che « contenga tutta l'Asia, o anche un fiume intiero, il luogo che rappresenta il regno « di Siam, e voi distinguete un lato drittto, ed un lato sinistro nel luogo che rappresenta « l'Eufrate. Nasce da ciò, che se questo globo fosse capace di conoscere le figure di « cui è stato adornato, non conterrebbe cosa alcuna, la quale potesse dire: *io conosco « tutta l'Europa*, *tutta la Francia*, *tutta la città di Amsterdam*, *tutta la Vistola:* « ciascuna parte del globo potrebbe solamente conoscere la parte della figura che gli « sarebbe caduta in sorte: e come questa parte sarebbe sì piccola, che non rappresen- « terebbe luogo alcuno per intiero, sarebbe assolutamente inutile che il globo fosse ca- « pace di conoscere; da questa capacità non ne risulterebbe alcun atto di conoscenza, « o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto diversi da quelli che noi sperimen- « tiamo, poichè i nostri ci rappresentano un albero intiero, un intiero cavallo. Pruova « evidente, che il soggetto colpito da tutta l' immagine di questi oggetti, non è divisi- « bile in molte parti, e perciò che l' uomo in quanto pensa non è corporeo o materia- « le, o composto di molti esseri » = (*a*).

« La coscienza dell' unità sintetica della percezione comprende dunque la perce- « zione dell'*unità*, o della *semplicità* del *me* che *sintesizza*. Meditando sul paragone

(1) La *coscienza del raziocinio* non è propriamente la *percezione del me che ragiona*; ma la percezione del *me* che ragiona contiene la coscienza del raziocinio come sua parte.

(2) È moltiplice in potenza, cioè può essere distinto in parti. Ma se si intenda d' un circolo non *matematico*, ma *fisico*, il ragionamento procede rigorosamente giusto.

(3) Ved. qui sopra, la nota 2.

(4) Il soggetto *unifica*, è vero, le cose moltiplici, ma non per la propria natura, ma per l' unità dell'oggetto logico in cui le contempla. Da questa unità però dell'*oggetto logico* (ente) s' induce necessariamente l'unità del soggetto.

(*a*) *Dict.* art. *Leucippe*.

Digitized by Google

« che noi facciamo degli oggetti che agiscono su dei nostri sensi, sui giudizi a' quali
« danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell'unità semplice, indivisibile, im-
« materiale dell'essere pensante risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la
« mano, è sicuro cho provate una sorte di piacere: se nel tempo medesimo venga av-
« vicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un'altra specie di piacere. Se io
« vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia, voi mi risponde-
« rete quello o questo; voi dunque paragonate insieme questi due piaceri, e giudicate
« di essi nel tempo medesimo. Se dopo di esservi riscaldato, e di avere odorato, io vi
« faccia gustare una vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due piaceri
« sia il maggiore; bisogna dunque che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò.
« Questo stesso *io* che giudica, conosce se un piacere de' sensi sia maggiore del pia-
« cere della scoverta di una verità, o di quello che reca l' esercizio della virtù, e sce-
« glie fra queste due cose; il medesimo soggetto dunque il quale prova i piaceri sen-
« sibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole: è questa una prova, che la co-
« scienza del *me*, che sentito affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito,
« non è mica la coscienza del vostro naso che sente gli odori, nè della vostra mano
« che sente il calore; poichè come la mano ed il naso sono due cose assolutamente di-
« stinte, egli è tanto possibile che l' una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile
« che noi sentiamo in questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono al
« teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, il quale sente l' odore ed
« il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso e della mano;
« ma bisogna altresì che sia la percezione di un soggetto unico, semplice, e privo di
« parti; perchè se avesse parti, l'una sentirebbe l' odore, mentre l'altra sentirebbe il
« calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insie-
« me l'odore ed il calore, li paragonasse, e giudicasse che l'uno è più piacevole del-
« l'altro.

« Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un moltiplice, di un compo-
« sto (1); il sentimento del *me* è il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*.
« L'un sentimento è dunque distinto dall'altro.

« — Una scienza è una catena di raziocini diretti a darci la cognizione la più
« distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocini sono una serie
« di giudizi: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la
« scienza umana non sarebbe possibile: ora è necessaria l'unità sintetica nel razioci-
« nio: senza il *dunque* non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è* o *non è*, non vi
« sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un' unità di pensiere le diverse
« parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in un'unità di pensiere le sue
« diverse parti. Ora la coscienza dell'unità sintetica del pensiere comprende, come ab-
« biamo spiegato, la coscienza della unità del soggetto pensante: quest'unità del sog-
« getto pensante io la chiamo *l'unità metafisica del me*. L'unità sintetica del pensiere
« suppone dunque necessariamente l' unità metafisica del *me*. La prima non potrebbe
« aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del *me* è la semplicità o spi-
« ritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poi-
« chè la scienza suppone la riunione di tutti i pensieri da'quali si compone; ed essen-
« do un pensiere distinto dall'altro, come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un
« centro di unione (2)? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere, senza un
« centro che li riunisca? L'agente che costruisce è necessario che abbia tutt'i materiali

(1) O almeno certo è che noi percepiamo de' corpi moltiplici: questo basta per provare l'unità dello spirito che li percepisce.

(2) Questo centro d' unione è però anche un *oggetto logico*, fondamento della stessa semplicità del *me* che l' intuisce.

Digitized by Google

« della costruzione. L'*io* di *Newton* che ritrova il calcolo sublime, è lo stesso *io* che « ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l'unità metafisica del me non sa- « rebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l'unità sintetica del pen- « siere non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo* (1).

CAPITOLO II.

ORIGINE DELLA NOSTRA IDEA DI SOSTANZA CORPOREA.

ARTICOLO I.

Via di mostrare l'esistenza de' corpi.

Dopo aver noi dimostrato, che il soggetto senziente (lo spirito, NOI stessi) non può esser ciò che viene inteso colla parola *corpo*; esaminiamo se ciò che colla parola *corpo* s'intende esista veramente, o sia un concetto immaginario e vuoto di senso. Questo è un cercare se v'ha la sostanza corporea, come il senso comune attesta, e onde ci avviene l'idea che noi abbiamo della medesima.

Quando noi avessimo trovato il modo onde noi ci formiamo l'idea di corpo, e ci persuadessimo, in formandoci tale idea, che veramente i corpi esistono, noi avremmo anche dimostrata con ciò l'esistenza de'corpi stessi.

Ma questa dimostrazione, tratta dall'origine della nostra persuasione, o sia dal ragionamento che noi facciamo in persuadendoci che esistano i corpi, ha tutto il suo vigore nella supposizione che il ragionamento nostro sia valido a trovare o provare la verità.

Il comune degli uomini l'accorda, come la cosa più certa di tutte, onde ogni certezza deriva: ma de'nuovi scettici tentano di mettere in dubbio la forza dello stesso ragionamento.

Rispetto a questi, noi siamo obbligati a rifiutare le obbiezioni contro la validità del ragionamento; il che facciamo nella Sezione seguente. E perciò quanto diremo in quella Sezione, metterà il suggello alla dimostrazione che qui diamo dell'esistenza dei corpi; la quale prenderà tal forza, che ognuno dovrà ammetterla, chi vorrà esser uomo.

Or noi abbiam detto, che il concetto del vocabolo *corpo* è di « una causa prossima delle nostre sensazioni, » e di « un soggetto delle sensibili qualità » (2).

Dobbiamo dunque dimostrare, come noi acquistiamo una ragionevole persuasione che esista « una causa diversa da noi delle nostre sensazioni, » e che « questa causa sia il soggetto delle sensibili qualità » (3).

Dimostrando l'esistenza della detta causa, noi dimostriamo avervi un qualche cosa diverso da noi; dimostrando che noi concepiamo questa causa come soggetto delle sensibili qualità, noi veniamo a dimostrare anche che questa causa ha la proprietà essenziale del corpo, e a spiegar quindi l'origine delle idee che de'corpi noi ci formiamo.

(1) Galluppi, *Elementi di Filosofia*, T. III, Cap. III, § XXIV-XXV.
(2) Cap. I, art. VIII, § 3.
(3) Queste definizioni son tolte, come dicevamo, dal significato che l'uso comune aggiunge alla voce *corpo*.

Digitized by Google

ARTICOLO II.

V' ha una causa prossima delle nostre sensazioni.

Le sensazioni suppongono una causa diversa da noi.
Le sensazioni esterne sono de'fatti rispetto a noi passivi (1).
I fatti passivi sono azioni fatte in noi, delle quali noi non siamo la causa (2).
Le azioni fatte in noi, delle quali noi non siamo la causa, suppongono una causa diversa da noi, pel principio di causa (3).
Quindi le sensazioni suppongono una causa diversa da noi: ciò che era da dimostrarsi.

ARTICOLO III.

La causa diversa da noi è una sostanza.

Fu dimostrato che le sensazioni suppongono una causa diversa da noi (4).
Fu dimostrato altresì, che la causa propriamente è sempre una sostanza (5).
La causa dunque delle nostre sensazioni è una sostanza.

ARTICOLO IV.

La sostanza che è causa delle nostre sensazioni, è immediatamente con esse congiunta.

Le nostre sensazioni sono azioni fatte in noi, delle quali noi non siamo la cagione (6).
Lo sperimentare in noi un' azione della quale noi non siamo la cagione, è il medesimo che lo sperimentare una energia che ha virtù di modificarci.
Questa energia è una sostanza operante che si chiama *corpo* (7).
L' azione dunque che noi proviamo dal corpo su noi, non è l'effetto di una potenza particolare del corpo, ma del corpo stesso; poichè appelliamo *corpo* ciò che appunto così ci modifica; nè riconosciamo altre potenze coordinate in questo agente: e quindi quell'azione è della stessa sostanza corporea.
Ma l'azione di una sostanza operante è sempre intimamente congiunta colla sostanza, perchè la forza o energia di un ente è inseparabile e indivisibile dall' ente stesso: giacchè la forza che ha un ente di agire, non è che lo stesso ente considerato nell' azione che esercita.
Dunque la sostanza cagione delle nostre sensazioni, è immediatamente con esse congiunta (8).

(1) Cap. I, art. VIII.
(2) Ivi.
(3) Parte III, c. II.
(4) Art. II.
(5) Parte IV, c. IV.
(6) Cap. I, art. VIII.
(7) Cap. I, art. VIII, § 3.
(8) Vedi, a maggior chiarimento di ciò, la nota alla facc. 147.

Digitized by Google

ARTICOLO V.

La causa delle nostre sensazioni è un essere limitato.

L'energia o forza che produce in noi le sensazioni, e che noi proviamo in noi stessi, è limitata: poichè l'azione che fa in noi, della quale noi non siamo la causa, è limitata.

Ora questa energia è quella che dà l'idea della sostanza: o sia, che è il medesimo, noi percepiamo in quella energia o forza, l'ente distinto da noi, cagione delle sensazioni.

Quindi come è limitata quella energia che noi esperimentiamo, così è limitato l'ente nel quale noi la concepiamo: perocchè quest'ente per noi non è che quella stessa energia pensata come esistente.

L'ente dunque pensato da noi come sostanza e causa prossima delle sensazioni, è limitato.

ARTICOLO VI.

Noi imponiamo i nomi alle cose in quella maniera che le concepiamo intellettualmente.

Questa proposizione è evidente.

Noi non possiamo nominare alcuna cosa, se non la conosciamo.

Perciò non possiamo nominarla se non in quanto la conosciamo.

ARTICOLO VII.

Regola da tenersi nell' usare de' vocaboli, per non cadere in errore.

I vocaboli adunque esprimono gli enti in quanto li concepiamo intellettualmente.

Ciò dunque che viene espresso dal vocabolo, è limitato dalla nostra cognizione.

Se dunque vogliamo adoperare i vocaboli in un senso più esteso, se pretendiamo di volgerli a significare non ciò che concepiamo in un ente, ma ciò che solo potrebbe essere in un ente, senza averne noi cognizione di sorte alcuna; noi abusiamo delle parole, e cadiamo ragionando negli equivoci e ne' sofismi, conciossiachè così facendo, il vocabolo si trae a significar ciò che con esso il genere umano non significa e non intende.

ARTICOLO VIII.

Il corpo è un essere limitato.

Definire il corpo è lo stesso che dichiarare qual sia la cosa a cui fu imposto il vocabolo *corpo*.

Ora volendo noi dichiarare questa parola, possiamo far ciò in due modi; cioè o analizzando tutte le idee che entrano a formarne il significato, ovvero indicandone solamente alcuna, la quale sia così caratteristica e propria, che con essa non si possa sbagliare, cercando dietro lei quell'ente che colla parola viene nominato.

Ora, per l'uopo nostro presente, basta che dichiariamo il vocabolo *corpo* in questa seconda maniera: più innanzi definiremo il corpo in modo pieno e più circostanziato.

Abbiamo veduto che noi ci formiamo l'idea di corpo dagli effetti ch'egli produce in noi, i quali sono le sensazioni (1).

(1) Cap. I.

Ma questi effetti essendo limitati, noi non possiamo ritrarre da essi che il concetto di una cagione limitata, qual è quella energia che in noi passivamente sentiamo, considerata in sè medesima sussistente (1).

Ogni nostra cognizione del corpo è dunque di un essere limitato.

Ma i vocaboli esprimono gli enti in quel modo onde poi li conosciamo (2).

Dunque il vocabolo *corpo* fu inventato a significare un essere limitato: e chi lo adoperasse in altro senso, abuserebbe del medesimo (3).

ARTICOLO IX.

La causa prossima delle nostre sensazioni non è Dio.

La causa prossima delle nostre sensazioni è il corpo (4).

Il corpo è un essere limitato (5).

Iddio non è un essere limitato.

Dunque non è Iddio la causa prossima delle nostre sensazioni.

ARTICOLO X.

I corpi esistono, e non si possono confondere con Dio.

La causa prossima delle nostre sensazioni è una sostanza esistente (6).

Questa sostanza si chiama *corpo*, e non è Dio (7).

Dunque esistono i corpi, e non si possono confonder con Dio.

ARTICOLO XI.

Confutazione dell' idealismo di Berkeley.

Questa dimostrazione dell' esistenza de' corpi è contro Berkeley.

Il sofisma di questo scrittore cominciò nell' aver falsata l' idea che viene significata col nome *corpo*.

Quando questa idea si abbia fermata, è impossibile confonderla con Dio: poichè essa è l' idea di una cosa al tutto limitata, cioè di quell' energia che noi sentiamo operare in noi quando siamo modificati dalle sensazioni, pensata dal nostro intelletto in sè stessa.

Quando l' intelletto pensa questa forza che in noi sperimentiamo, egli non supplisce che l' *esistenza*, nè ha diritto o ragione di aggiunger altro: perciò quella forza rimane limitata com' ella è.

A confutazione dell' idealismo di Berkeley questa dimostrazione dell' esistenza dei corpi è bastevole; la qual riassumendo noi, e presentandola sotto altra forma, si contiene nella serie delle seguenti proposizioni:

1.° Tutto ciò che passa nel nostro sentimento è un fatto.

2.° Nelle sensazioni e sentimenti *corporei* (con questo nome li chiamo per deter-

(1) Art. V.
(2) Art. VI.
(3) Art. VII.
(4) Cap. I.
(5) Art. VIII.
(6) Art. III.
(7) Art. IX.

minarli: egli si prenda intanto come un segno al tutto arbitrario) noi proviamo nel nostro sentimento un' azione di cui non siamo noi medesimi la cagione, una energia, una forza diversa da noi in noi operante.

3.° Questa energia o forza sentita concependola noi intellettivamente, è l' idea di un ente: o sia l'intelletto concepisce quell'energia come realmente esistente; e ciò mediante un principio necessario, cioè il principio di sostanza (1).

4.° Quell' energia è reale e limitata, e perciò l' ente concepito dall' intelletto è reale e limitato; poichè quest' ente non è che quella energia considerata in sè stessa, cioè in quella qualunque esistenza ch' essa, sola così precisa ed isolata quale da noi si concepisce, possiede.

5.° Quest' ente reale e limitato, che non è il soggetto senziente (il NOI), e che si chiama *corpo,* meno ancora può esser Iddio, l' idea del quale è d' un essere infinito.

6.° Il corpo dunque, sostanza limitata, causa prossima delle nostre sensazioni, esiste.

Tutte queste proposizioni mi paiono irrepugnabili, e per quanto io credo, appartengono al senso comune degli uomini.

E qui sembrami prezzo dell' opera additar meglio il modo onde il senso individuale di Berkeley da quella larga via del comun senso si tolse e traviò negli errori.

A ciò, trasportiamoci nel tempo di Berkeley. Locke aveva stabilito i fonti delle idee nella *sensazione* e nella *riflessione;* ma non aveva conosciuta la natura di questa seconda facoltà, e l' avea descritta per modo, che facilmente potè esser con quella prima confusa (2): dichiarolla egli stesso inetta a darci l'idea di sostanza.

Quinci in Inghilterra e in Francia il primo passo della filosofia lockiana fu quello di sopprimer la *riflessione*, e ridur tutte le idee ad una sola origine, il senso (3).

(1) A lunge fu mostrata la necessità di questo principio ne' capitoli II e III della Parte IV.

(2) S. Tommaso all' incontro, il quale si confonde tanto ingiustamente coi moderni sensisti, pose tutta la cura a distinguere la facoltà di *riflettere* dalla facoltà di *sentire*. Egli spogliò il senso di ogni *riflessione* sopra di sè, e questa concesse all'*intelletto*: il che solo mette una divisione fra le due facoltà per la quale non si possono più mescolare insieme. « Nessun senso, dice « il santo Dottore, conosce sè stesso, nè la sua operazione: perciocchè il vedere non vede mica « sè stesso, nè vede di vedere; ma ciò è proprio di una potenza superiore. — L' intelletto poi « conosce sè stesso, e conosce di cenoscere: il perchè non è già la stessa cosa l'*intelletto* e il « *senso* » (*C. Gent.* II, LXVI). E questa dottrina che s. Temmaso insegna, e cho procede da Aristotele (*De An.* L. III), conferma l'interpretazione che (nel volume I, facc. 130) io ho data di quel *giudizio* che Aristotele attribuisce impropriamente al *senso*; poichè se il senso non può ritorcersi sopra sè stesso, molto meno può *giudicare,* propriamente parlando, di ciò che sente. Locke tuttavia distinse in qualche modo la riflessione; nè fu coerente a sè stesso in negare l'idea di sostanza, poichè talora si sentì necessitato di ammetterne una oscura nozione: quelli che vennero dopo di lui confusero tutto; e la riflessione vollero rifondere nella sensazione. In Italia, Gallini, professore di Fisiologia nell' Università di Padova, sembra non riconoscere altra differenza fra le idee dirette e le idee riflesse, che un grado minore di intensione nell'attenzione che si dà alle impressioni fatte sui sensi; di che solo la maggior chiarezza od oscurità nelle idee: senz'accorgersi, che l'atto della *riflessione* è un altro atto, inconfusibile coll'atto dell' *attenzione diretta:* come l'*attenzione diretta* dell'intelletto è poi cosa essenzialmente diversa dall'*attenzione sensitiva* o istintiva. (V. la Memoria del Dottor Stefano Gallini intitolata *Considerazioni filosofiche sul senso del Bello* ecc., inserita nelle *Esercitazioni dell' Ateneo di Venezia*, T. I).

(3) Sia ne' principî di un sistema un piccolo e quasi impercettibile errore. Il tempo lo svilupperà indubitatamente: e di quel germe usciranno tutti gli errori anche contrari fra loro, e crescoranno fino che ingigantiti metteranno errore del sistema che gli ha prodotti: e dietro al lume delle conseguenze, trovato in quelle il minuto seme fatale, e cavatolne fuora, verrà in tal mode sanato il sistema, e perfezionata la filosofia. La storia del Lockismo dà luoge a questa osservazione.

Locke non assicurò l'esistenza della *riflessione*, proponende questa facoltà vagamente: ecco il piccolo sue difetto.

Bastò, perchè quella vaga facoltà fosse espulsa, e l'origine delle cognizioni si rivocasse alla facoltà più positiva, la *sensazione*. Questa mutazione parve nulla, e tale che il sistema di Locke me-

Fatta la sensazione solo fonte delle idee, la sostanza è un'illusione: Hume ne tirò la conseguenza generale: l'attenzione di Berkeley si ristrinse in sulle sostanze corporee.

Ma qual poteva essere l'idea che Berkeley avea de' corpi, se nel suo animo non eran presenti che i soli sensi?

Ecco la sua definizione: « Le cose sensibili non sono altro che delle qualità sen-« sibili, o sia un accozzamento di qualità sensibili » (1).

Ora per qualità sensibili egli intendeva le stesse sensazioni. Dopo ciò era facile dimostrare, che « le cose sensibili sono in noi; » poichè certo le sensazioni sono in noi.

L'idealismo di Berkeley negava adunque le sostanze corporee, poichè partiva da una filosofia, che avendo tolto dall'uomo l'intelletto, e lasciati i soli sensi, avea da lui

desimo la dimandasse. Che ne fu? Un rovesciamento totale: un sistema nuovo. Poichè Locke ammettendo in qualche modo la riflessione, movea da un interno testimonio; tolta questa, e tenuta sola la sensazione, movea la filosofia tutta dall'esterno, o nell'esterno finiva. Quindi non seppe che si facea Condillac, riducendo la filosofia alla sensazione: si credea l'interprete di Locke: o mutava interamente l'indole e la natura del sistema lockiano senza avvedersene.

A' nostri giorni, che si guardano le dottrine di Locke e di Condillac un po' più di lontane, e perciò non con quella specie di miopia colla quale si guardavano trenta o quarant'anni fa, apparisce tutta la differenza che parte que' due autori in fra loro.

« Basta riscontrare le prime facce del *Trattato delle sensazioni* (ecco come si scrive in Francia) « col principio del secondo libro del *Saggio sull'Intelletto umano*, per convincersi dell'illusione sin-« golare che patì Condillac in credendosi il discepolo di Locke. Certo nelle due opere si trovano spes-« so le stesse formole; nè Locke malgrado del suo buon senso, nè Condillac malgrado del suo amore « per la chiarezza, si sono bene intesi; ma il loro punto di veduta è al tutto diverso. Locke si serra « in sè stesso, e lascia venire a sè le immagini dal mondo esteriore; Condillac si colloca al di fuori « al fianco della sua statua, e le compone un'anima colle sensazioni che le dà successivamente. Ciò « che è certo per Locke, che non ammette discussione, di che egli nè pur parla, è l'*Io*; ciò che è « incontrastabile per Condillac, ch'egli non mette al tutto in questione, è il mondo esteriore. L'uno « s'occupa tutto a sapere come l'*Io* conosce il mondo esteriore; l'altro a scuoprire come il mondo « esteriore operando sugli organi, sviluppa nel senso della *statua* ciò che egli chiama i *fenomeni* « *dell'intelletto e della volontà*. Locke sciogliendo la sua questione dichiara che noi non conosciamo « il mondo esteriore se non per *le idee di questo mondo che i sensi ci trasmettono*; Condillac risol-« vendo la sua, protesta che non v'è nulla nella *statua* che non sia una *trasformazione della sensa-« zione*. L'uno è sempre *di dentro*, l'altro sempre *di fuori*, come al cominciamento del loro viaggio. « Locke non consente di *sortire* per vedere i corpi: vuole al tutto trovarli nel fatto interiore delle « idee; Condillac non consente di *entrare*, a fine di pigliare conoscenza de' fenomeni dell'anima: egli « s'ostina a dedurli dal fatto esterno della sensazione, » (*Le Globe*, 3 Janvier 1829).

Il difetto della dottrina lockiana diede occasione a Condillac di perfezionarla, cioè di perfezionare quel difetto; e quel difetto, perfezionato rovesciò da capo a piedi la dottrina lockiana. E si noti, che vedesi manifestamente come la dottrina lockiana invitava al pensiero di ridurre tutte le idee alla sensazione in questo, che lo sviluppo della medesima fu uno stesso tanto in Inghilterra che in Francia, sebbene si lavorasse senza intelligenza scambievole, e in Inghilterra comparve la filosofia della *sensazione* allo stesso modo e allo stesso tempo che comparve in Francia.

Quali furono le conseguenze della filosofia della *sensazione*?

In Inghilterra ed in Francia si operava senza scambievole intelligenza, come dicevo: e conferma di ciò sarà questo, che venuti là e qua allo stesso risultato, alla filosofia della *sensazione*, di questo punto comune partendo si divisero e s'allontanarono per due opposte vie.

La teoria della *sensazione* si sviluppò in Francia nel *materialismo* di Cabanis e di Tracy.

La teoria della *sensazione* si sviluppò in Inghilterra nell'*idealismo* di Berkeley e di Hume.

E come sistemi così opposti da uno stesso principio? La ragione è quella che ho detto: un errore propaga di sè altri errori i più contrari fra loro.

E veramente, ridotto l'uomo tutto al puro *sentire corporeo*, egli è una facoltà corporea, perchè al sentire è necessario il corpo: facile era adunque passare a credere altresì, essere il corpo l'unica cagione di quella facoltà che col corpo perisce: eccovi nel puro materialismo.

Prendete la cosa d'altro lato: la sensazione non è che nel soggetto senziente: se non v'è che pure sensazioni, nulla vi è al di fuori del soggetto senziente: eccovi nell'idealismo. Quindi quel valentuomo italiano di Pasquale Galleppi mostrò il nesso del Condillachismo collo stesso idealismo trascendentale, e facendo partire Kant dalle basi poste dal filosofo francese, scuoprì il suo corso nascosto, e al suo strano sistema manifestamente il condusse (Vedi la IV delle *Lettere filosofiche* del Barone Galluppi. Messina 1827).

(1) Dial. I. — Condillac dà la definizione medesima.

cacciata quella facoltà appunto che le sostanze percepiva. Non era dunque l'idealismo, che involgeva lo scetticismo; era il principio onde l'idealismo di Berkeley nascea, che producea contemporaneamente lo scetticismo di Hume: di che se Berkeley ammetteva altre sostanze, questo era un resto dell'antico buon senso, che non si distrugge interamente d'un tratto.

Le *sostanze* e le *cause* però doveano trovarsi nella mente di Berkeley isolate, siccome i pregiudizî che stanno in noi senza prova nè legame cogli altri nostri principî; perchè queste non potevano spiegarsi in alcun modo colla filosofia da lui professata.

Checchè di ciò sia, Berkeley negò la sostanza de' corpi; e tuttavia pel principio di causa conobbe che bisognava pur dare una causa alle sensazioni, e però disse che questa causa era Dio. La *sostanza* e la *causa* nella filosofia stanno in una medesima condizione: e come dicevo, questa era una incongruenza del filosofo irlandese.

L'errore di Berkeley era dunque quello di tor di mezzo la causa *prossima* delle sensazioni, e ricorrere a dirittura alla causa ultima.

E certo Iddio è finalmente cagione ultima di tutto quello che è e che avviene, e in questo senso, delle sensazioni altresì; ma la parola *corpo* non è inventata a significare quella causa ultima: e il filosofo cerca di sapere qual'è la causa prossima, e non l'ultima, delle sensazioni.

Ristringendo il nostro esame a questa peculiar questione filosofica, si perviene ai due risultamenti dati di sopra, 1.° che esistono i corpi, 2.° che i corpi sono la causa prossima delle nostre sensazioni. E ciò riceverà via maggior lume dalle riflessioni seguenti.

ARTICOLO XII.

Riflessioni sulla data dimostrazione dell'esistenza de' corpi.

Per sapere se esistono le sostanze corporee, conviene in primo luogo mettersi bene innanzi, che s'intenda per sostanza.

Eccone la definizione data: « una cosa che è atta ad essere concepita intellettivamente con una prima nostra concezione » (1).

Su questa definizione si notino le cose seguenti.

1.° Perchè una cosa sia sostanza, non è necessario che esista assolutamente e indipendentemente da qualsiasi altra cosa. Se ciò fosse, non esisterebbero più le sostanze create: poichè queste non esistono che dipendentemente dalla prima causa (2). È necessario solo, perchè una cosa si dica sostanza, che noi possiamo concepirla da sè, in separato dalla prima sua causa: siccome cosa che non può, è vero, esister al tutto per sè, ma che ha però una cotale esistenza sua propria, per la quale si fa atta ad esser da noi pensata isolatamente, senza che nel suo primo concetto entri qualche altro elemento da essa distinto.

2.° Parimente, perchè una cosa s'appelli sostanza, non è necessario ch'ella sia tale, che riflettendo io sopra lei, e formandone un concetto più pieno, più accurato e profondo, io trovi ch'ella non possa esistere, e quindi che non possa comprendersi interamente, senza ricorrere alla cognizione di qualche altra cosa, come sarebbe dalla sua causa. Certo, non v'ha cosa, come dissi, che si possa comprendere senza la cogni-

(1) Tal carattere è relativo alla nostra mente, ma è fondato nella natura della cosa. L'altra definizione da me data riguarda la cosa stessa: « l'atto onde sussiste l'essenza della cosa, » che si può anco così presentare: « l'essenza della cosa fornita dell'atto d'esistere. »

(2) Quando si dice che solo Dio veramente esiste, che l'altre cose non esistono, si viene a dire che Dio è la *sola sostanza*; ma il detto sarebbe empio, se non si desse un altro senso in tale proposizione alla parola *sostanza*; cioè se non s'intendesse tal sostanza, dove l'atto dell'essere e l'essenza sono la medesima cosa.

zione della sua causa ultima: ma ciò non le toglie che gli uomini non la chiamino sostanza: poichè noi possiamo formarci di essa « una prima concezione, » senza bisogno d'altro fuori di essa stessa, e col primo intuito del nostro pensiero possiam vederla pur sola siccome un essere: in una parola, il primo suo concetto è indipendente da ogn'altro concetto; ci si presenta come un'essenza incomunicabile, per così esprimermi, e dall'altre mentalmente distinta.

Or non dobbiamo noi aggiungere al vocabolo *sostanza* un valore più esteso di quello che vi aggiunge il comune uso del favellare, poichè con ciò noi apriremmo la via a falsi ragionamenti ed errori infiniti.

I corpi dunque sono sostanze, dall'istante ch'essi sono cose atte ad essere da noi concepite colla prima nostra concezione sole, isolate, e per modo che con nessun'altra cosa, cioè nè col nostro spirito nè con Dio si possan confondere.

Gli accidenti all'opposto non sono sostanze; poichè noi colla prima nostra concezione intellettuale non li possiamo concepir soli, ma li concepiamo dopo aver concepito altra cosa a quelli congiunta nella quale esistano, un ente a cui s'appartengano. Or tutto questo non ci avviene de'corpi: giacchè la loro percezione abbiam veduto che finisce in essi, e non chiama altro.

Ecco pertanto dove sta il difetto di Berkeley.

In prima egli non ha fatto un'analisi diligente della sensazione: e perciò non ha distinto in essa que'due elementi, 1.° la forza che agisce in noi (verso la quale noi siamo passivi), comune a tutte le specie di sensazioni, 2.° i varî termini o effetti di quella forza, le varie sensazioni.

Noi proviamo e sperimentiamo l'una e l'altra di queste cose, la *forza*, e i suoi *diversi effetti;* e mentre sentiamo quella la medesima in tutte le sensazioni, sentiamo pure diversi questi, a tenore della varietà de'mezzi ed organi ne'quali e pe' quali quella forza opera su di noi.

Ora se la varietà de' termini ed effetti di questa forza (le sensazioni in quanto variano l'una dall'altra) non si può concepire intellettivamente senza la forza medesima che li produce, questa forza poi non si pensa senza l'ente operante (pel principio di sostanza (1)); noi siamo già pervenuti alla sostanza, poichè dire un ente è dire una sostanza.

Riducendo dunque a poco tutto ciò che abbiam veduto circa l'origine delle nostre idee de'corpi,

1.° Noi ci procacciamo la percezione de'corpi con quell'atto col quale noi giudichiamo ch'essi sussistono (2).

2.° Analizzando questa *percezione*, noi troviamo ch'ella si compone di due elementi, che sono

a) giudizio sulla sussistenza del corpo, e

b) idea del medesimo corpo.

3.° Analizzando l'*idea* del corpo, troviamo che in tre elementi si distingue, cioè

a) idea di esistenza, poichè noi non possiamo concepir nulla, e perciò nè pure i corpi, se non pensiamo la loro esistenza;

b) determinazione primaria dell'idea di esistenza, che è ciò che si chiama *essenza* della cosa; sicchè nell'idea di corpo, oltre l'idea di esistenza, è necessario pensare il termine a cui l'atto dell'esistenza necessariamente termina, e questa è quella forza o energia che opera in tutte le varie nostre sensazioni;

c) determinazioni secondarie, o qualità sensibili, che sono altrettante attitudini nelle quali quell'unica forza si risolve, di produrci le varie sensazioni.

(1) Parte III, c. II.
(2) Parte II, c. IV, art. IV.

Digitized by Google

4. I tre elementi dell'idea del corpo nel modo segnente da noi si concepiscono:

a) L'idea dell'essere è nel nostro spirito naturalmente.

b) L'energia che in me opera e vi produce le sensazioni, considerata isolata dalla varietà delle sensazioni, è un'astrazione della mia mente (essenza specifica astratta): ma in quanto ella in me agisce, mi è nota per l'interiore coscienza: la quale chiamar potrebbesi *senso comune* sotto questo rispetto, ch'ella attesta la propria passività egualmente in tutte le varie sensazioni.

c) Finalmente le sensazioni mi sono somministrate da'sensi esteriori.

In me adunque sono tutte le facoltà necessarie a spiegare l'origine della percezione e dell'idea di corpo; perciocchè havvi in me 1.° la facoltà che vede continuamente l'ente (intelletto), primo elemento dell'idea di corpo; 2.° la facoltà che percepisce una forza che opera in me, senza che questa forza sia io medesimo, e che è perciò ciò che forma l'essenza del corpo (coscienza, senso comune), secondo elemento dell'idea di corpo; 3.° i cinque sensi esteriori che percepiscono le sensazioni, terzo elemento dell'idea di corpo; 4.° finalmente la facoltà della *sintesi primitiva*, o del giudizio, col quale giudichiamo sussistente ciò che nell'idea di corpo pensiamo.

Fermate poi le facoltà onde noi percepiamo i singoli elementi, de'quali la nostra percezione intellettuale de'corpi si compone, resta a spiegare il modo onde noi insieme li congiungiamo.

E primieramente le sensazioni in quanto sono varie, e l'energia che opera in noi, sono legate insieme di loro propria natura per forma, che noi, ad avere e pensare quell'energia in separato dal suo termine particolare, cioè da questa o quella sensazione, dobbiamo usare l'astrazione: nè l'energia sola senza la sensazione si può percepire, ma quell'energia è la stessa sensazione considerata nel suo concetto generale di azione fatta in noi e non da noi. La sensazione poi, presa tutta intera come sta nel senso nostro, cioè come un'azione determinata, è ciò che altrove abbiam chiamato percezione sensitiva de'corpi.

Or noi uniamo la percezione sensitiva de'corpi coll'idea dell'ente in universale pel principio di sostanza: e ciò facciamo la prima volta con quell'atto stesso ondè giudichiamo che il corpo sussiste, cioè coll'atto della percezione intellettiva del corpo: la quale, brevemente, così si fa:

Noi siamo esseri intelligenti.

Come tali percepiamo tutte le cose come sono, cioè come enti, quando agiscono in noi.

La forza corporea che risponde all'essenza dei corpi, agisce in noi (1): dunque la percepiamo come sussistente: e tale è la percezion dei corpi.

Per tal modo è dichiarata generalmente la formazione delle idee di corpo: rimane che anche in particolare descriviamo il modo onde noi percepiamo il corpo nostro, e quello dal nostro diverso.

CAPITOLO III.

ORIGINE DELL'IDEA DEL CORPO NOSTRO, IN QUANTO SI DISTINGUE DAI CORPI ESTERIORI, MEDIANTE IL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

Esistono i corpi: essi sono sostanze diverse da Dio e da noi: cagionano, siccome causa prossima, le nostre sensazioni: l'essenza loro consiste in una certa energia che opera su di noi, verso la quale noi siam passivi: un'attività diversa dalla nostra costi-

(1) Per questo il sentimento che proviam de'corpi è un sentimento essenziale o sostanziale, cioè a dire un'azione immediata de'corpi stessi su di noi: quindi alla prima cognizione che noi acquistiam de'corpi conviene il nome di *percezione*.

tuisce una diversa esistenza: quindi il torto di Berkeley che nega le sostanze corporee (1).

Or gli uomini non pensano il corpo solo come una sostanza che cagiona le sensazioni corporee. Essi danno a questa sostanza delle altre qualità: l'estensione, la figura, la solidità, la mobilità, la divisibilità; in una parola, tutte le proprietà fisiche e chimiche che i corpi manifestano nel rispetto fra loro e nel rispetto con noi; siccome principalmente l'attitudine alla vita, quando il corpo collo spirito (2) nel debito modo si unisce; l'attitudine alle modificazioni che gli fanno perder la vita, staccandolo dallo spirito, e che cagionano in noi piacere, dolore, sensazioni di colori, sapori, suoni ecc. Abbiamo dunque debito di mostrare ancora, come il corpo venga da noi conosciuto qual soggetto di tutte queste proprietà ed attitudini: e mostrando questo, se ci riesce, noi veniamo a dar ragione altresì delle idee delle varie qualità che al corpo si attribuiscono.

Dove già vede il lettore, come ci troviam discesi alla natura fisica, e qual ampio campo ci si pari innanzi; dovendo noi or trattare della vita, del sentimento, e delle varie maniere di sensazioni, e compier così la dottrina risguardante le idee di materia e di corpo.

ARTICOLO I.

Prima classificazione delle qualità che nei corpi si osservano.

I corpi hanno un rapporto fisico fra loro, e un rapporto collo spirito nostro: l'osservazione ci fa conoscere i fatti che costituiscono e determinano questi due rapporti.

Rispetto al rapporto fisico dei corpi fra loro, ecco che dice l'osservazione. Trovandosi i corpi in certe posizioni rispettive, succedono in essi certe trasmutazioni, secondo leggi stabili. Quest'attitudine di ricevere modificazioni e alterazioni corrispondenti alle loro posizioni rispettive, si chiamano le proprietà *meccaniche, fisiche* e *chimiche* dei corpi.

Le proprietà meccaniche, fisiche e chimiche, l'impulsione, l'attrazione, l'affinità ecc., sono esse vere virtù appartenenti ai corpi, sicchè i corpi sieno vere cagioni di tutte queste modificazioni a cui essi soggiacciono?

Questa questione è al tutto aliena dal mio argomento: e per questo appunto ho voluto toccarla; acciocchè ella non corra alla mente del mio lettore, e noi turbi in progresso, traendolo fuor di via: ella qui non cade direttamente. Non cerchiamo se la impulsione, l'attrazione, l'affinità ecc. sieno vere forze; a noi importa solo di conoscere con tutta l'esattezza i semplici fatti, quali ci sono presentati da una vigile osservazione (3).

Or tutti questi fatti si possono ridurre in una sola formola, che è la seguente: « Quando i corpi sono messi in certe posizioni rispettive fra loro, succedono in essi delle *alterazioni*, le quali sono costantemente uguali, dati gli stessi corpi e le stesse posizioni » (4).

Ora qual è il modo onde noi ci formiamo le idee di queste *alterazioni*? tali *alterazioni* che idee presentano al nostro spirito?

Noi non concepiamo alterazione o mutazione che avvenga nei corpi, meccanica,

(1) Cap. II.

(2) L'esistenza dello spirito, e l'essenziale differenza di lui dal corpo fu mostrata da noi nel Cap. I di questa V. Parte.

(3) Quanto siam per dire però darà qualche luce anche a questa questione.

(4) Se entrasse qualche nuova condizione a mutare l'ugoaglianza del risultato, questa non potrebbe essere che un qualche *corpo* avvicinato o allontanato, il che è escluso dalla formola. S'intende poi che sia rimossa l'azione degli spiriti, e sieno considerati i corpi soli nelle scambievoli loro relazioni.

o fisica, o chimica, per la rispettiva loro presenza in certe posizioni, se non consistente 1.° o nell'avere il corpo modificato acquistato un'attitudine diversa di agire sopra di noi, cioè di cagionarci sensazioni interne od esterne diverse da quelle che ci cagionava prima; 2.° o di nuovo, nell'avere il corpo modificato acquistato un'attitudine diversa di modificare un altro corpo (la qual modificazione si riduce finalmente all'attitudine diversa del corpo modificato di operar su di noi).

Quando un corpo muta colore, sapore, durezza, estensione, forza, in somma tutte le sue sensibili qualità, allora rispetto a noi questo corpo non ha mutato che l'attitudine di produrci le sensazioni, producendocene in questo suo nuovo stato una serie diversa da quella di prima.

Quando poi il corpo non muta le sue qualità sensibili, e tuttavia riceve o perde qualche proprietà o virtù che prima si aveva, in che modo allora possiam noi conoscere la mutazione in lui avvenuta? Non in altro modo, che ancora mediante i nostri sensi: perciocchè se potesse avvenire una mutazione in un corpo di tal natura, che nè mediatamente nè immediatamente desse di sè segno ai sensi nostri, noi nè la percepiremmo co' medesimi, nè la potremmo al tutto pensare, nè immaginare, nè asserire (1).

Convien dire adunque, non iscostandoci noi dalla pura osservazione, che qualunque mutazione avvenga in un corpo, acciocchè sia qualche cosa per noi, è necessario che sia sensibile a' sensi nostri, che produca finalmente qualche effetto, qualche azione su questi: e tutta la differenza che può trovarsi in tali mutazioni de' corpi non è, nè può esser altra se non questa, che o essa si manifesti immediatamente sui nostri sensi, o solo mediatamente. Se un corpo alla presenza di altro corpo muta colore, come l'erba e le foglie degli alberi che inverdiscono alla presenza e al contatto della luce, quel corpo ha sofferto una mutazione che immediatamente si discuopre ai sensi nostri.

Se io magnetizzo un ago di ferro, la mutazione avvenuta in quell'ago non si mostra immediatamente a' miei sensi; poichè io nè col tatto, nè colla vista posso distinguere alcun cangiamento in quel ferro avvenuto; o se il potessi, non indovinerei mai da quello la proprietà ch'egli ha ricevuto di rivolgersi, messo in bilico sopra una punta a settentrione, o di attrarre il ferro a sè. Ma queste proprietà io le scuopro quando ne veggo gli effetti del volgersi al polo e dell'attrarre il ferro. Ora il veder che io fo quell'ago così rivolgersi, o in mezzo alla polvere di ferro appiccarlasi tutta, non è a me che un ricevere certa serie di sensazioni che non ricevea prima da quell'ago non magnetizzato: sicchè io posso dire a ragione, che la virtù da quell'ago acquistata, a rispetto mio riducesi finalmente in certe nuove attitudini avvenute in lui di produrmi nuove sensazioni: il che si avvera sempre, qualsiasi azione d'un corpo sull'altro io prenda ad esaminare; perocchè quand'anche, in una serie di corpi l'uno sull'altro operanti, tutti successivamente venissero immutati e alterati, tuttavia quelle immutazioni e alterazioni che in loro io concepisco non sarebbero che attitudini di agire finalmente su di me. Diamo, che solo l'ultimo di questi corpi sopra di me agisca: or per questo solo io conoscerei le immutazioni avvenute negli altri. E veggasi per qual modo. Sieno quei corpi denominati colle lettere dell'alfabeto A, B, C, D, E, F, Z.

Ora la mutazione che ha sofferto l'ultimo Z, il quale per quella mutazione ha cangiata, come fu supposto, l'azione sua su di me, così la definirei: « L'alterazione di Z consiste nell'attitudine da lui perduta di produrmi questa serie, e nell'attitudine da lui acquistata di produrmi quest'altra serie di sensazioni. »

All'incontro come definirei io l'alterazione sofferta da F? Non potrei altramente che così: « L'alterazione di F consiste nell'attitudine da lui acquistata di portare l'al-

(1) Quando ci fosse narrata, ella o sarebbe cosa che noi co' sensi abbiamo già sperimentata, ed allora n'avremmo insiem colla fede una cognizion positiva; o sarebbe cosa non mai da noi sperimentata, e non potremmo allora avere che la fede in una cotal *mutazione*, della quale la cognizione nostra sarebbe puramente negativa.

terazione descritta in Z.» L'alterazione di Z mi è nota, come quella che co' miei sensi esperimento: l'alterazione di F la conosco solo mediante l'alterazione di Z: sicchè volendo sostituire il valore noto di Z nella definizione dell'alterazione di F, io m'avrei una definizione alquanto incomoda a proferirsi, ma l'unica però che aver potessi, cioè questa; « L'alterazione di F consiste nell'attitudine acquistata di portare in Z tale alterazione, che Z perdette per essa l'attitudine di produrmi questa serie di sensazioni, e acquistò l'attitudine di produrmene quest' altra serie. »

Al modo stesso, io non posso definire l'alterazione di E, se non riportandomi a quella di F; nè l'alterazione di D, se non mediante quella di E; nè l'alterazione di C, se non riferendola a quella di D; nè l'alterazione di B, se non con quella di C; nè finalmente quella di A, se non a quella di B riducendola.

Ora, fra le alterazioni tutte di questi corpi, quella di Z sola mi è nota per sè stessa: le altre non mi sono note che come cause o prime, o seconde, o terze ecc. di questa di Z: sicchè tutto finalmente ciò che v' ha per me di noto nelle proprietà che hanno i corpi di modificarsi scambievolmente, è l'attitudine acquistata di modificar me. Conoscendo la modificazione che io soffro, conosco l'attitudine che me la produce; e conoscendo quell' attitudine, conosco altresì d'una cognizion relativa le cause più o meno rimote della medesima (1).

Per le quali osservazioni s' intende manifestamente, che tutte le qualità o proprietà corporee meccaniche, fisiche e chimiche che costituiscono il rapporto che hanno i corpi fra loro, non sono finalmente (limitandoci or noi alla sola osservazione) che pure potenze di modificar noi stessi, di produrci delle sensazioni (2): perocchè tutte le idee che noi abbiamo, o aver possiamo di quelle proprietà, in ultima analisi si riducono a diverse impressioni che i corpi fanno su noi, e ai diversi sentimenti che in noi cagionano: conciossiachè noi non concepiamo altre potenze meccaniche, fisiche e chimiche ne' corpi, se non di modificar noi, o di modificare e mutar le potenze di modificar noi.

Nella question nostra adunque tutto si riduce ad esaminar bene il rapporto che i corpi hanno con noi, nello spiegar l'origine delle loro qualità sensibili; giacchè a queste sole tutte le altre si riferiscono.

ARTICOLO II.

Classificazione delle qualità corporee che costituiscono immediatamente il rapporto de' corpi col nostro spirito.

In narrando il rapporto de' corpi fra loro, io non sono entrato in questioni difficili: mi sono tenuto al puro fatto. Or qui in narrando il rapporto che i corpi hanno con noi, non intendo passare i limiti della osservazione, ma questa sola prender per guida: al qual mio intendimento il lettor badi, acciocchè non gli avvenga di cercare nel mio discorso ciò ch'esso non dee contenere.

L'osservazione però in questa parte mi conduce più innanzi; che discorrendo il rapporto de' corpi fra loro: poichè nell'argomento presente, l'uno de' termini del rapporto siamo noi stessi; e su noi possiamo osservare più intimamente, giacchè la co-

(1) Questa mia cognizione delle attitudini o forze corporee, desunta dalle operazioni loro sopra di me, è la *prima* cognizione ch'io mi possa avere delle medesime. Non viene mica da ciò, che io poi ragionando su tale mia *prima* cognizione, non possa dedurre altre verità intorno ai corpi. Ciò che dico è solo questo, che quella *prima* mia cognizione sperimentale è la *base* di tutti gli altri miei ragionamenti intorno alle corporee qualità.

(2) Questo non toglie già alla sensazione quell'*extra-soggettività* di cui abbiam parlato, e che meglio dichiareremo in appresso.

Digitized by Google

scienza ci manifesta i fatti che avvengono nello spirito nostro. Quindi se l'osservazione non ci potè dire se i corpi sieno vere cagioni di quelle modificazioni che, date certe posizioni fra loro, in essi avvenir si osservano, noi possiamo all' opposto discernere in noi, colla semplice osservazione, le azioni nostre dalle azioni che nostre non sono.

L'osservazione adunque intorno al rapporto de'corpi con noi, ci dà tre relazioni distinte, che giova qui dichiarare.

Prima relazione: una cotal congiunzione di noi con un corpo (materia), che è ciò che io chiamo *vita* (1).

Seconda relazione: un *sentimento fondamentale* (2) che dalla vita procede: cioè da quella prima congiunzione, pel quale sentimento noi sentiamo abitualmente tutte le parti nostre materiali sensitive (3).

La terza relazione è l'attitudine che hanno le parti sensitive del corpo nostro ad essere modificate in certe maniere: modificazioni a cui rispondono in noi varie specie di sensazioni esterne, e in quelle, la percezione de' corpi esteriori al nostro.

Ora il nesso o rapporto de' corpi esteriori con noi, secondo l'idea che noi ce ne siamo formata, consiste appunto in considerare questi corpi esteriori siccome atti a modificar le parti sensitive del nostro corpo, e quindi a recare al nostro spirito variate sensazioni.

ARTICOLO III.

Distinzione fra la vita e il sentimento fondamentale.

Primieramente dobbiamo chiarire le sentenze proposte: poscia provarle.

A chiarirle, cominciamo dal fermar bene la differenza fra la vita, e quel sentimento abituale e fondamentale cui la vita cagiona.

La vita dicemmo essere un cotal congiungimento, di un modo tutto suo proprio, che lo spirito ha colla materia: sicchè di quelle due cose si fa un supposito, una persona sola (4).

Questo congiungimento di noi (spirito) con un corpo, è ciò che produce in noi la potenza di sentire corporalmente, ma non è ancora il sentire stesso.

(1) Intendi *vita animale*.

(2) Sostenga solamente il lettore un poco, e troverà prove di quanto qui si asserisce: che non si può dir tutto in un solo fiato.

(3) Ciascuno sa che il nostro corpo è composto di parti sensitive e di insensitive. Le parti sensitive diciamo che sono i nervi. Son troppo note le sperienze di Alberto Haller sulle parti sensitive ed insensitive, rinnovate e confermate in Italia da Leopoldo Caldani. Questi valentuomini ebbero la pazienza e il coraggio di martoriare un gran numero di cani, e d'altri animali, per mettere a prova tutte le parti del corpo, e trovare quali erano fornite di senso e quali non erano: e fu amore dell' umanità che li rese crudeli a tanti esseri senzienti. Dopo il tempo di quo' veri dotti, successe quello de' novatori anche nella fisiologia: i quali, forse non perchè scopritori di nuovi secreti di natura, ma, come sembra, per grande ambizione di parer tali, tentarono di perturbare la distinzione delle parti del corpo, fermata da que' primi fisiologi immortali.

Essi mutarono i nomi alle cose: introdussero i vocaboli di *contrattilità vitale*, di *forza vitale*, ecc., dando loro de' sensi oscuri e misteriosi: vollero assicurare, insieme colla vita, una certa sensitività *latente* a tutte le parti del corpo. Meglio però che a' vani tentativi e alle ipotesi, io mi attengo alla sentenza di quel nobile filosofo italiano, Michele Araldi, il quale della distinzione Halleriana fra le parti sensitive ed insensitive così dice: « Chi non tien ferma questa distinzione, e ascolta in vece « la vanità de' sistemi, è irreparabilmente strascinato in mezzo alle tenebre, donde un passo solo lo « ravvolge irreparabilmente pure negli errori. » Vedi il *Saggio di un' errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze ecc.* Milano, dalla Stamperia reale MDCCCXII, facc. 53. In questo volume mettonsi in aperto, con logica veramente italiana, gli errori di economia animale e di fisica, dei quali soprabbondavano i *Nuovi elementi di Fisiologia di Antelmo Richerand*.

(4) Questa unione è così espressa anche dall' uso comune, un nome chiamasi nel linguaggio comune una *persona*. Noi non vogliamo entrare a descrivere questa unione; ci basta qui di segnarla con un vocabolo proprio, sicchè non si possa confondere con verun' altra maniera di unione.

Per accorgersi che la vita non è il sentimento, ma che questo è un effetto della vita (a quel modo che noi prendiamo il vocabolo *vita*.), basta avvertire, che le parti tutte del corpo, fino che noi siamo vivi e sani, godono della vita, e sono congionte, secondo la lor condizione, a noi in quella guisa che è necessario perchè tale congiunzione si chiami *vita*: e quindi tutte le parti animate godono della vita, e degli effetti vitali loro convenienti, i principali dei quali sono la nutrizione, il calore, il movimento vitale, e quindi l'incorruzione, e l'attitudine a diversi uffici accomodati a ciascuna delle varie parti del corpo.

All'incontro, sede del sentimento sono certe parti, e non tutte, che noi sotto il nome di *nervi* racchiudiamo: senza volere entrare con ciò in dispute fisiologiche, aliene dal nostro argomento (1).

Che se noi sentiamo anco le parti insensitive del corpo nostro, ciò avviene perchè elle sono aderenti alle sensitive, e premono, o pungono, o comecchessia toccano queste: le sentiamo in somma al modo de'corpi esteriori; nè l'esser vive, le fa perciò sensitive meglio di quelle che sono divise al tutto dal corpo nostro e non animate.

E perchè noi ci formiamo un chiaro concetto del corpo sensitivo, ci giova usare una immaginazione. Anatomizzato il corpo umano, e tolte da lui le ossa, i tendini, le membrane, le cartilagini, il tessuto celluloso, in una parola le parti insensitive, e non lasciatagli che quella mirabile rete di filamenti nervosi, che serpeggia per esso intrecciandosi variamente, e n'avvolge tutto il volume, attenendosi poi al cervello e alla midolla spinale probabilmente siccome in suo termine, annodandosi ne'plessi e ne'gangli; tutto questo sviluppo e andirivieni di nervi immaginarlo ci conviene solo e ignudo, standosi così in piede secondo la forma dell'uomo, senza che cordicella o filo esca di luogo, per qualche virtù divina, o anzi per virtù della fantasia nostra che così il si ritrae e forma dinanzi, come se quei nervicelli fosser di rigido e non pieghevole ferro. Ora questo corpo umano, fatto tutto e implicato di tali funicelle mirabili, è il corpo sensitivo, col quale noi sentiamo, quando ci è aggiunto vitalmente, e cui pure per mio avviso noi abitualmente ed uniformemente percepiamo con un sentimento fondamentale e innato, sebbene, per esser continuo e uniforme, non è tale di che noi ci possiamo accorgere agevolmente, accorgendoci bensì delle mutazioni che in esso avvengono al tocco dell'uno o dell'altro di que'nervicciuoli; chè al vellicamento di quelli risponde una più viva sensazione, non universale nè costante, ma parziale, insolita e passaggera, facile perciò ad essere avvertita e da noi considerata. All'incontro quel primo e stabile sentimento in tutte le vie de'nervi diffuso, connaturale e permanente, ai filosofi stessi riman sovente inosservato, siccome non fosse.

Noi dobbiamo or dunque vedere pecuIiarmente, 1.° come percepiamo il corpo nostro sensitivo, nel quale è il detto sentimento, 2.° e come percepiamo i corpi esteriori, i quali non fanno che toccare e solleticare il corpo sensitivo.

E perchè i corpi, come abbiam detto, si percepiscono da noi siccome sostanze cagioni delle sensazioni, e come soggetti delle qualità corporee; gioverà, che quanto abbiam ragionato sulla maniera di percepire i corpi in generale, qui l'applichiamo peculiarmente a'corpi sensitivi, e poi a'corpi non sensitivi ma solo sensibili; e quindi passiamo a ragionare dell'una e dell'altra maniera di corpi considerati come soggetto delle qualità in essi accennate, le quali o sono sensibili, o alle sensibili si riducono (2).

(1) Alcuni fisiologi hanno preteso di poter notare qualche anomalia in questa legge: tali anomalie però non sono ancora provate bastevolmente. Pure, comecchè stia la cosa, a noi basta che nel corpo umano v'abbiano delle parti sensitive e delle insensitive; non essendo officio nostro il deffinir quali sieno le une e quali le altre, ma sì officio de'fisiologi, ai quali noi rimettiamo tutta la controversia.

(2) Art. I.

Digitized by Google

ARTICOLO IV.

Due maniere di percepire il corpo nostro, soggettiva, *ed* extra-soggettiva.

In primo luogo io osservo, che il corpo nostro (e quando dico il corpo nostro, s'intenda sempre la parte sensitiva) si percepisce in due modi:

1.° Come ogni altro corpo esteriore cioè co' guardi, co' toccamenti, co' cinque sensi in una parola. Allorquando io percepisco questo mio corpo sensitivo qual *agente* ne' miei cinque sensi, io nol percepisco allora propriamente come fornito della sensitività (e questo si vuol ben capire, poichè è di somma importanza), ma sì come qualsiasi altro corpo esteriore che mi cade sotto i sensi e vi produce sensazioni. In tal caso un organo del mio corpo nè percepisce un altro. È il medesimo come se altri anatomizzasse e percepisse i nervi d'un altro essere sensitivo vivente, i quali nervi non sono perciò senzienti a me che li anatomizzo, ma lui del quale sono: cioè non li percepisco io in tale operazione come sensitivi, ma puramente come sentiti, cioè cadenti sotto ai miei sensi, alla guisa di ogni altro corpo al mio esteriore.

2.° Per quel *sentimento fondamentale* ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi (sentimento contestato dalla coscienza, come meglio farò veder poi), e per le modificazioni che soffre il medesimo sentimento mediante le sensazioni avventizie e particolari:

Queste due maniere colle quali noi percepiamo il corpo nostro sensitivo, si possono appellare acconciamente e distinguere co' nomi di *extra-soggettiva* e *soggettiva*.

Quando noi percepiamo il corpo nostro nella seconda maniera, cioè per quel sentimento fondamentale cui dà a noi l'esser vivi, noi percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi; egli diventa in tal modo, per l'individua unione collo spirito nostro, soggetto anch'egli senziente: e con verità si può dire ch'egli è da noi *sentito come senziente*.

Quando all'incontro noi percepiamo il nostro corpo nella prima maniera, cioè nella maniera medesima onde percepiam gli altri corpi esterni pe' nostri cinque sensi, allora il corpo nostro come tutti gli altri è fuori del soggetto, è un diverso dalle nostre potenze sensitive: non lo sentiam più in quanto è anch'egli senziente, ma puramente ne' suoi dati esteriori, in quanto è atto ad esser sentito, ad eccitare in noi le sensazioni, e non a riceverle.

E si noti bene la distinzione fra la maniera *soggettiva* e l'*extra-soggettiva* di percepire il corpo nostro: poichè da questa distinzione dipendono in gran parte le dottrine che seguiranno.

ARTICOLO V.

La maniera soggettiva *di percepire il corpo nostro si suddivide in due*; *l'una è il* sentimento fondamentale, *l'altra le* modificazioni *di quel* sentimento.

Ancora, la maniera *soggettiva* di percepire il corpo nostro si suddivide in due.

Conciossiachè noi percepiamo le parti sensitive del nostro corpo soggettivamente 1.° tanto col *sentimento fondamentale,* di cui abbiamo toccato, 2.° quanto colle modificazioni che quel sentimento soffre all'occasione delle impressioni sui nervi.

Questo secondo *modo soggettivo* di percepire il corpo nostro rilevasi da un'accurata analisi delle sensazioni esteriori: questa ci fa trovare in ogni sensazione le due cose seguenti:

1.° L'immutazione che nasce nell'organo corporale sensitivo, il quale per tale

Digitized by Google

immutazione viene da noi sentito in altro modo; ciò che è quanto dire che il sentimento fondamentale soffre modificazione.

2.° La percezione sensitiva del corpo esterno che ha agito sopra di noi.

Veggasi questo nel tatto.

Ove con una superficie ruvida noi freghiamo il dosso della mano, sentiam due cose: la mano, e la superficie colla quale freghiam la mano: e la prima di queste cose è ciò che dissi *modificazione del sentimento* del corpo nostro; la seconda è la percezione sensitiva di quella ruvida superficie.

Questa *duplicità* della sensazione non è mai notata abbastanza. Ma qui mi è solo necessario di additare il rapporto che han fra loro questi due contemporanei e sempre abbinati sentimenti racchiusi nel fatto della sensazione.

Dico adunque, che se il sentimento che noi proviamo per la pura immutazione che succede nel nostro organo corporale (1), è il fondamental sentimento che subì una modificazione: all'incontro la percezione sensitiva del corpo esteriore, che l'accompagna, è cosa di tutt' altro genere; è un fatto che succede in noi all' occasione di quella prima immutazione e di quel primo sentimento, senza però che si possa trovare (per quanto a me sembra) una connessione necessaria di causa e d'effetto fra queste due cose; sebbene, come vedremo, si possa notare la presenza di un'unica cagione tanto del sentimento *soggettivo*, come dell'*extra-soggettiva percezione* che ricevono i sensi.

ARTICOLO VI.

Spiegazione della sensazione in quanto è modificazione del sentimento fondamentale del corpo nostro.

Ma che vogliam dire, dicendo che quel primo sentimento dell'immutazione dell'organo corporale è un semplice modo del sentimento fondamentale che abbiamo in noi della vita?

Ecco la mia maniera di concepir questo fatto.

Io ammetto, come dissi, un fondamental sentimento della vita, pel quale noi sentiamo tutte le parti del corpo nostro fornite di sensitività: sentimento che colla vita comincia e finisce, o certo colla sensitività de'nostri organi sensitivi.

Ora che è che noi sentiamo con questo sentimento? qual è di questo sentimento la *materia*?

Le parti sensitive del corpo nostro sono materia a questo sentimento; e sentendo noi queste parti, natural cosa è che in *quello stato* nel quale elle sono le sentiamo.

Ora se quelle parti noi le sentiamo nello *stato* nel quale sono, avvenir dee naturalmente, che ove quelle parti mutino stato, muti altresì quel sentimento di esse; perocchè egli viene allora ad avere per sua materia quelle parti in altro stato da quello nel quale aveale prima.

Dunque l'attività di quel sentimento fondamentale in noi è una, sempre quella medesima, sempre vigile e attuata a sentire lo *stato* qualunque egli sia del corpo nostro sensitivo. Tutte le immutazioni adunque che negli organi corporali succedono, si debbono da noi percepire pur con quell'atto del sentimento fondamentale e primitivo: e le modificazioni del sentimento all'occasione delle mutazioni che nascono nel corpo,

(1) L'immutazione del nostro organo sensitivo non è ancora il sentimento: ma data quella immutazione, noi sentiamo, perchè l'organo è abitualmente da noi sentito in quello stato qualunque nel quale esso si trova: quindi sono sentite ancora le mutazioni che succedono in lui. Non si dee adunque confondere 1.° l'impressione fisica sull'organo 2.° con questo primo nostro sentimento della detta impressione.

costituiscono il primo di que' due elementi da' quali risultano, come detto abbiamo, le nostre sensazioni avventizie, le quali si suscitano in noi per irruzione (ora il suppongo coll' opinion comune) de' corpi stranieri sul corpo nostro.

Uno e il medesimo atto adunque percepisce il corpo nostro nella prima e sostanzial maniera, e il percepisce nella seconda ed accidentale. E tanto il sentimento primitivo, come la modificazion ch'egli soffre, son due fatti: di che io traggo, che lo spirito, col primo congiungersi individualmente con un corpo animale, dee pur mandar fuori una cotale sua attività, per la quale egli quasi direi s' abbraccia col suo corpo, e con esso si mescola, e mescolandosi il percepisce, nè più il lascia, nè lascia perciò di percepirlo permanentemente (fin che dura l' union vitale) in qualsiasi stato nel quale egli si trovi. Il perchè se quel corpo, col quale lo spirito è così stretto, per forza esteriore gli vien mutato, succede necessariamente in quella immutazione, che sia sottratta all'attività sensitiva dello spirito una forma, e sostituitane un' altra; e quindi l' attività di quel sentimento soffre pur essa una modificazione di necessità, non per sè, ma per la materia sua, che gli è scambiata senza sua voglia nè opera. Alla stessa guisa, ove io tenga gli occhi sbarrati a vedere una scena, e questa mi si muti dinanzi, non ho mutato io già l'attività mia del continuo sguardare in quello spazio ove la rappresentazione si fa, ma veggo altro ivi, poichè mi fu mutato l'oggetto. E così l'atto del mio sentimento è quel medesimo, tanto nel primo stato del corpo, come in tutti gli altri stati che succedono al primo, e in tutte le parziali modificazioni degli organi sensitivi.

ARTICOLO VII.

Spiegazione della sensazione in quanto è percettiva de' corpi esteriori.

Quando i nervi hanno tutte le condizioni necessarie perchè sieno sensitivi (1), sentono, in qualunque parte vengano tocchi od affetti da' corpi esteriori.

Or, dicendo che la facoltà sensitiva dell' anima è sparsa per tutto il corpo sensitivo, e che perciò l' anima con questa sua potenza di sentire è presente a tutte le parti del corpo, non voglio che esprimere puramente l' osservazione del fatto, e non istabilire alcuna teoria (2).

Ora però, se la facoltà di sentire ha un atto primitivo ed essenziale (sentimento fondamentale) il quale si stende a tutte le parti sensitive del corpo, forz' è che questa facoltà, o a dir meglio, l'anima ivi presente senta una violenza (una passività voglio dire), quando le parti sensitive vengono mutate per forza di un corpo esterno.

La percezione di questa passività, che fa l'anima sensitiva in un dato modo determinato, dalla qualità della sensazione, è appunto la *percezione sensitiva* dei corpi, come ho già a suo luogo dichiarato (3).

(1) Una di queste è la comunicazione col cervello, interrotta la quale, l' organo nulla più sente.

(2) Così anche Galluppi descrive questo fatto: « Dico che lo spirito è intimamente unito a tutto il corpo, e presente a tutto il corpo » (*Saggio Filos. sulla critica della conoscenza ecc.* L. II, c. VI, § 112). Soggiunge poi, che il modo di questa unione è *incomprensibile*. Rispetto a questa decisione del Galluppi, noi diciamo che la cognizione esatta del fatto è una sufficiente cognizione dell' unione medesima, come si vedrà da tutto ciò che siamo per dire nella descrizione di esso fatto: conciossiachè tutto ciò che diremo non è rivolto che a chiarire come il detto fatto avvenga, e nulla più.

(3) Parte V, c. II.

ARTICOLO VIII.

Diversità del corpo nostro da' corpi esteriori.

Se le osservazioni fatte fin qui sono esatte, apparisce per esse, che vi hanno due forze diverse che affettano lo spirito nostro; cioè quella che cagiona in noi il sentimento fondamentale e vitale, e quella che modifica e cangia la materia di questo sentimento, e produce la sensazione soggettiva, e contemporaneamente la rappresentazione o percezion corporea.

Ora io ho fatto consistere l'essenza del corpo in una *cotale* azione che noi sentiamo esser fatta in noi stessi, in una energia che ci fa passivi, e che l'intelletto nostro percepisce come un ente che opera in noi diverso da noi (1).

Se dunque noi proviamo due specie di sentimenti, se soffriamo due azioni, se sentiamo due energie diverse, manifesta cosa è che esistono altresì due specie di corpi, cioè il corpo nostro ed i corpi esteriori.

L'esistenza di queste due maniere di corpi in tal modo è provata pel fatto della coscienza (2); ella è certa come il fatto; e nessuno, nè pur gli scettici, che io sappia,

(1) Parte V, c. II.

(2) Io ho voluto stabilire qual sia la prima e sostanzial differenza fra il corpo nostro e gli altri corpi diversi dal nostro, e la trovai nell'essere il corpo nostro percepito come *soggetto* senziente insieme con noi, mentre il corpo esteriore non è percepito che come una forza diversa dal soggetto. Per giustificare questa differenza io non ho avuto bisogno che 1.° di appellarmi al *fatto* della coscienza il quale è giustificato per sè stesso, poichè dire *fatto*, è dire *cosa certa*; 2.° di usare della teoria della *percezione* dichiarata nel Cap. IV della Parte II, e del *principio di causa* giustificato nel Cap. II della Parte III.

Ma il corpo nostro, altrettanto quanto il corpo esterno, può essere percepito anche come un *extra-soggetto*. Ora se noi percepiamo il corpo nostro come un termine *extra-soggettivo* della nostra facoltà di sentire, trovar possiamo delle altre differenze secondarie, ma però importanti, per le quali noi pure distinguiamo da' corpi esteriori il nostro. Questa maniera però di distinguere il corpo nostro dagli esteriori considerato come diverso dal soggetto, suppone provato innanzi la veracità di un termine *extra-soggettivo* della nostra facoltà di sentire; del qual vero noi non avevamo bisogno, distinguendo il nostro corpo dagli altri mediante quella distinzione sostanziale fra *soggetto* ed *extra-soggetto*.

Nella percezione *extra-soggettiva* del corpo nostro e de' corpi esteriori furono notate tre differenze, le quali dimostrano quello esser un altro corpo da questi; ed ecco come espone queste tre differenze il valentissimo Galluppi.

Prima differenza. « Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che l'*io* il quale sente il caldo nella mano destra, è l'istesso *io* che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l'*io* nella mano, ma non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo corpo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L'*io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'una che nell'altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembr'ancora di sentire, o di esistere: riguarda come *esterno* quel corpo che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire o di esistere. »

Seconda differenza. « Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro braccio si muove immantinente. Ma se volete che il globo di ferro si muova, questo corpo non si muoverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario che voi moviate prima la vostra mano verso di esso, o che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui è parola. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo in cui egli può produrre immediatamente de' moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere. »

Terza differenza. « Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo, in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più sui vostri sensi. Ma voi non potete giam-

negò il fatto della coscienza veramente parlando; perciocchè essi negarono bensì la realtà, ma non già l'apparenza, la soggettiva percezione.

L'esistenza adunque di questi due corpi è provata coll'osservazione; e non col ragionamento; e a definirne la loro natura parimente non usciamo dai limiti dell'osservazione, contentandoci noi di farla consistere in una *certa* energia (1) che sentiamo operare in noi medesimi, e della quale noi siamo consci di non esser noi stessi gli autori.

Ora ciò che il processo di questo discorso potrebbe esigere d'avvantaggio, sarebbe questo solo, per mio avviso, che, essendo assai difficile il riflettere sopra il sentimento fondamentale del nostro corpo sensitivo, noi c'ingegnassimo non già di dimostrarne l'esistenza con principî, il che sarebbe contrario al metodo da noi in queste ricerche abbracciato, ma di aiutare il lettore con alcune considerazioni, perch'egli valga da sè a fare l'osservazione necessaria sopra di sè medesimo, e ad avvertire così questo sentimento, che è sfuggito all'osservazione di tanti filosofi.

ARTICOLO IX.

Descrizione del sentimento fondamentale.

E da prima è necessario (ciò che non è giammai inculcato abbastanza) che si distingua l'esistenza di un sentimento in noi, dall'avvertenza che noi diamo al detto sentimento.

Perocchè noi possiamo provar benissimo una sensazione o sentimento, e tuttavia non rifletter sopra di lui, non averne coscienza: ora, senza riflettere sopra di lui, e senz'acquistarne con ciò la coscienza, noi non saremmo in caso di dire a noi stessi, che noi abbiamo e patiamo quel sentimento; anzi, se avvertir nol sapessimo, potremmo negarlo pertinacemente. Questo fu notato da Leibnizio, ed è sfuggito a Locke e a tanti altri (2).

« mai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile, almeno durante la veglia, « di sottrarvi alla sua azione. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che gli è incessante« mente presente; come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente e modificarlo » (*Elementi di Filosofia ecc.*, Tom. III, Cap. III, § XXIX).

Il filosofo di Tropea conchiude da queste osservazioni; che tanto per mezzo della *vista* che per mezzo del *tatto* noi possiamo distinguere il nostro corpo da' corpi esteriori. Ma il senso della vista e quello del tatto percepiscono *extra-soggettivamente*. Noi non ci contentiamo di mostrare che fra questi due oggetti della vista e del tatto, il *corpo nostro* e i *corpi esteriori*, v'ha differenza; ma mostriamo di più, che il primo è anche *soggetto*, e i secondi puramente *extra-soggetti*; questa è la differenza massima o cardinale fra l'uno e gli altri.

Per altro i tre fatti arrecati da Galluppi servir possono assai bene anche a marcare la distinzione fra *soggetto* ed un *diverso dal soggetto*, purchè a tal fine peculiarmente si ordinino ed analizzino.

E in vero, nel primo la *mano* sente sè stessa senziente, ecco il *soggetto*: mentre il *globo di ferro* non sente sè stesso, ma puramente è sentito, ecco un *diverso dal soggetto*.

Nel secondo, il moto che io do alla mia mano coll'atto della mia volontà, posso rilevarlo non pure per la vista o pel tatto, ma ancora pel sentimento o consapevolezza interiore, ecco il *soggetto*: io non rilevo all'incontro chiaramente il moto che cagiono nel globo di ferro, se non per la vista e pel tatto, ecco un *diverso dal soggetto*.

Nel terzo, io sento il corpo mio unito con me ovecchè io vada e lo trasporti, non perchè il vegga od il tocchi, ma ancora per una interna consapevolezza, ecco il *soggetto*: all'incontro l'allontanamento degli oggetti esteriori da me, io non lo rilevo se non pel tatto o per gli altri sensi, il che mi fa conoscere ch'essi sono puri *termini extra-soggettivi* delle mie potenze di sentire.

(1) Dico una *certa* energia, e non qualunque energia; poichè questa energia ha i suoi caratteri propri, come ho già anche prima notato, i quali la determinano e specificano, e che più sotto ricercheremo.

(2) Sez. IV, Cap. II.

Ciò veduto, il dire: « io non m'accorsi ne' primi istanti della mia vita, nè m'accorgo presentemente di quel sentimento universale del mio corpo che voi ponete; » non basta a conchiudere ch'egli realmente non è.

Voi potreste averlo provato, e provarlo tuttavia, e non accorgervene, per isvagata e non ferma attenzione.

I filosofi, più si sono occupati a stare bene attenti ed avvisati sopra di ciò che passava nella loro coscienza, e più sono arrivati ad osservare cose che succedono nell'animo umano al tutto ignorate dal volgo, perchè questo non ha l'abitudine di badare intensamente sopra sè stesso. Per simigliante ragione il gran precetto: « Conosci te stesso: » e per questo il discernere il fondo delle proprie passioni, i varî affetti e movimenti che in noi per esse si suscitano, il notare le abituali nostre inclinazioni, le intenzioni nostre, pur si reputa un'arte tanto difficile, tanto meritevole, e solo propria di quei generosi che mettono tutte le loro forze e i loro pensieri in conseguire la perfezione della virtù.

Chi adunque non ha mai ancora avvisato in sè medesimo quel sentimento di che tocchiamo, questi dee occuparsi a riflettere meglio e più tranquillamente sopra sè stesso, anzichè a rigettarlo a dirittura.

Chi non ha potuto distinguere il *sentire* dall' *accorgersi di sentire*, questi non è mai venuto a percepire in che consista la differenza essenziale tra la *sensazione* e l'*idea*. La sensazione non può accorgersi mai di sè stessa: è l'intelletto quegli che s'accorge della sensazione: e l'*idea* della *sensazione* è appunto l'accorgimento che noi della sensazione prendiamo: e quest'atto col quale l'intelletto percepisce la sensazione, è tutto diverso da quello col quale è la sensazione stessa, cioè col quale noi sentiamo. Di che nasce una singolar conseguenza, che ove un essere fosse fornito di pure sensazioni, non rifletterebbe d'averle, non potrebbe dirlo altrui nè a sè stesso; e per questo è che i bruti non hanno la loquela, perchè non hanno la ragione.

Ma se all'incontro ad alcun altro de' nostri lettori sembrasse assai facile l'avvertire in sè l'esistenza di quel sentimento fondamentale di che parliamo, questi potrebbe per avventura ingannarsi per altro verso sulla natura di questo sentimento.

E a lui bisogna considerare, che questo sentimento è cotale, che sempre si resta in noi, anche rimosse tutte le sensazioni acquisite dall'esterno.

Se io mi colloco in luogo di perfetta oscurità, e me ne sto perfettamente immobile lungo tempo; se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tale stato, nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione nei confini dello stesso mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi, e di tutte l'altre parti. Facendo questa astrazione nel modo più perfetto che si possa, e riportandosi così in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.

Dal qual concetto apparisce, che sebbene quel sentimento esista, dee essere nondimeno assai difficile a poterlo ora riconoscere e fermare: conciossiachè noi non sogliamo badare a nulla di ciò che è in noi, se non per occasione di una mutazione che proviamo: e dove nessuna mutazione avvenga, ivi nessuna avvertenza, nessun confronto, nessuna riflessione.

Tuttavia se la necessità di mutazione è legge fermissima che regola la nostra avvertenza, non è però necessaria una mutazione acciocchè noi *sentiamo*.

Pongasi di passare da una temperatura d'aria ad un'altra di alcuni gradi più calda: in questo passaggio ci accorgiam tosto del calore maggiore dell'atmosfera, che ci vien forse molesto. All'opposto è delle persone che stanno in quell'atmosfera abitualmente; non s'accorgono del soverchio calore, anzi il giudicano sofferibile e naturale. E forse che quelle persone non sentano il grado di calore nel quale respirano? No; è che non l'avvertono, perchè nessuna mutazione le eccita ad avvertirlo. Ora, acciocchè

si possa credere che alcuna cosa sia da noi sentita, dee bastare il sapere, ch'ell'opera veramente su'nostri sensi: quindi si dee argomentare così: « il calore di quell'atmosfera opera fisicamente sui sensi: dunque è sentito anche allora che non è avvertito. »

Taluno qui dirà: « or via, acconsento d'aver sempre un certo sentimento della mia vita; sento d'esser vivo; non posso negarlo; e in qualsiasi stato in cui io viva, un somigliante sentimento non può abbandonarmi, se non per morte. Ma quello che io non intendo si è, in che modo questo sentimento della vita si estenda alle parti tutte sensitive del mio corpo. Ove ciò fosse vero, io percepirei la grandezza e la figura del mio corpo per un sentimento, senza bisogno della vista e degli altri sensi. »

Chi dice così, s'immagina che io dica ciò che non dico.

La grandezza e la figura del corpo nostro, quale si percepisce per la vista e pel tatto, certo non è compresa in quel sentimento vitale di che parliamo. Voglio dire che noi, mediante questo solo sentimento, non potremmo mai formarci l'immagine visibile o tattile del corpo nostro; e per formarcela, avremmo al tutto bisogno di averlo veduto cogli occhi nostri, o toccato colle nostre mani; conciossiachè l'operazione che fa con ciò la fantasia, non è altro che un simulare e imitare la rappresentazione ricevuta per gli occhi e per le mani. Nulla di ciò contiene il sentimento primitivo: la rappresentazione visiva o il toccamento non è dunque la materia di quel fondamental sentimento: chè anzi già noi abbiamo veduto e distinto il percepire i corpi colle *rappresentazioni* (supposte) de' sensi esterni, e il percepire il corpo nostro col *sentimento fondamentale*. Non si confondano adunque, ma ben si tengano distinte e separate le due, anzi tre maniere onde noi percepiamo il nostro proprio corpo (1); nè si dica: « quando io percepisco il corpo colla prima maniera (col sentimento fondamentale), io nol percepisco colla terza maniera (colle rappresentazioni sensitive): dunque non lo percepisco al tutto. » Questo sarebbe uno sragionare: un pretendere che la prima maniera di percepire debba avere i caratteri della terza maniera.

È veramente tutto il difficile qui consiste nel farsi il concetto preciso e netto, quant'è possibile, di quel sentimento fondamentale: poichè ove da lui si esiga ciò ch'egli non può dare, conseguirà tosto ch'egli sembri un assurdo, e che si neghi recisamente.

E nel fatto nostro si trova anche quest'altro impedimento da vincere. Gli uomini sono assuefatti a badare unicamente alla terza maniera di percepire i corpi, cioè alla *rappresentazione* sensibile de' corpi: conciossiachè la *rappresentazione* sensibile occupa e trattiene tutta l'attenzione degli uomini naturalmente per più ragioni, cioè 1.° perchè la sensazione esteriore è assai più vivace, e quasi splendida, sicchè le due altre maniere di percepire il corpo nostro a suo confronto scompaiono; 2.° perchè la sensazione è continuamente mutabile, e come abbiam detto, la *mutazione* è quella che scuote e tira l'attenzione, che fa confrontare e conoscer le differenze per modo, che solo mediante di lei ci pare d'aver capita e conosciuta la cosa; 3.° perchè l'atto *diretto* dell'intendimento è il primo, il più facile, il più *naturale*; ed è coll'atto diretto che l'intendimento nostro percepisce i corpi esteriori come *oggetti*, mentre a percepire intellettualmente il nostro corpo *soggettivo* dobbiamo ripiegarci sopra di noi, tornare in noi stessi; e la riflessione sopra di noi, questo riconcentrarci di dentro, mentre il movimento naturale ci porta fuori, è non poco difficile, ed è l'ultima cosa che noi facciamo: di che forse conviene anche derivare la mancanza di luce che sembra avere la riflessione sopra di noi, verso la percezione sopra ciò che è fuor di noi (2).

(1) Art. IV, e VI.

(2) Quindi l'ordine *cronologico* de' sentimenti è inverso dall'ordine dell'*avvertenze* sopra i medesimi.

Primo, abbiamo il sentimento di noi stessi; secondo, abbiamo le sensazioni esteriori.

All'incontro primo, avvertiamo le sensazioni esteriori; secondo, il sentimento di noi stessi.

Di più, perchè noi avvertiamo il sentimento di noi stessi, abbiamo bisogno d'esser divenuti

Il sentimento primitivo adunque non ci fa conoscere la figura, nè la grandezza visibile del corpo nostro: ma ci fa percepire il corpo nostro in tutt'altro modo: nè c'è altra via di formarsi un'idea di questo modo, fuor solamente quella di concentrarsi ap-

signori della nostra volontà: poichè non è che liberamente cha noi riflettiamo e avvertiamo il nostro interno sentimento. Ora io ho dimostrato, che noi non acquistiamo la libera signoria dei nostri pensieri, se non dopo cha ci siam formati delle idee astratte (V. Parte II, cap. II, art. III). Prima dunque che noi *avvertiamo* il sentimento interiore, è necessario cha abbiamo 1.° *avvertite* coll'intelletto nostro le *sensazioni* esterne e *percepiti* i corpi, 2.° da queste *percezioni* cavate le *idee*, 3.° e da queste idee cavate gli *astratti* (generici). Sviluppato con questi tre passi lo spirito nostro, e mediante quest'ultimo, che solo coll'aiuto del linguaggio si può fare (Ved. il I. cit.), acquistata la signoria de'nostri pensieri, noi siamo in caso d'addirizzare il pensier nostro sopra il *sentimento* interiore e fondamentale. Quindi vedesi che nell'ordine *cronologico* questo pensiero è l'ultimo, e dee esser preceduto da tutt'i lavori della mente in sulle *sensazioni* esterne.

Con questa dichiarazione si conciliano più passi dell'Aquinate sulla necessità de'*fantasmi* a pensare alcuna cosa. Poichè talora egli afferma il bisogno risolutamente de'*fantasmi*, acciocchè noi pensiamo (*S.* I, LXXXVI, VII): e si esprime altresì con questa frase, che *quidditas rei materialis est proprium objectum intellectus* (*S.* I, LXXXV, V), ovvero con quest'altra, *natura rei materialis est objectum intellectus* (*S.* I, LXXXVII, II); di che conchiude, che gli *abiti* non sono presenti all'intelletto come *oggetti*, ma *ut quibus intellectus intelligit*. Questa dottrina presa così nuda, sembra tutto l'opposto di quella che io ho attribuito al santo Dottore, e che mi par d'avere colle sue proprie parole provata in questo volume (Vedi nota 3, alla facc. 50, e nota 2, alla facc. 71), cioè che la *materia* delle nostre cognizioni non viene solo somministrata da'*sensi* esteriori, ma altresì dal sentimento interiore: il perchè giuverà qui maggiormente appianar tale difficoltà, essendo la dottrina de'due fonti, anzichè dell'un solo, di sommo momento. Spieghiamo dunque s. Tommaso con s. Tommaso. Secondo lui, la *cosa materiale* non è già l'*unico* oggetto dell'intelletto, ma solamente il *primo* nell'ordine *cronologico*; il che conviene a capello colla dottrina da me esposta. In un luogo della *Somma* (I, LXXXVII, III) egli cerca « se l'intelletto conosca il proprio atto, » il qual certo non è cosa materiale; e dice di sì; solamente aggiunge ch'egli il conosce *posteriormente* alle *cose materiali*, a differenza dell'angelo cha pur col primo atto suo intende sè stesso ad un tempo, e intende l'atto col qual s'intende. Ma ecco le sue parole: « V'ha un altro intelletto, cioè l'umano, che non è il proprio intendere (come l'intelletto divino), e del quale l'essenza non è l'oggetto *primo* dell'intendere » (come avviene nell'intelletto angelico, secondo la dottrina del santo Dottore); « ma il suo oggetto *primo* è qualche cosa di esterno, cioè « la natura della cosa materiale. E perciò quello cha *da prima* si conosce dall'intelletto umano, « è un oggetto materiale, e *secondariamente* si conosce lo stesso atto, col quale si conosce l'og- « getto: e mediante la cognizion di quest'atto si conosce lo stesso intelletto: » *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est OBJECTUM PRIMUM ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod PRIMO cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum, et SECUNDARIO cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum: et per actum cognoscitur ipse intellectus.* E più manifestamente ancora apre questa dottrina poco dopo il luogo citato, ove la riassume così: « L'oggetto dell'intelletto è qualche cosa di comune, cioè l'ENTE e il VERO: sotto al quale si « comprende anco lo stesso atto d'intendere. Laonde l'intelletto può conoscere il suo atto, ma « non DA PRIMA: poichè il PRIMO oggetto dell'intelletto nostro, secondo il presente stato, non « è qualsissi ente e vero, ma l'ente e il vero considerato nelle cose materiali » (l. c., ad 1). E a confermazione di tutta questa dottrina induce una sentenza del filosofo di Stagira, il qual dice che « gli oggetti si conoscono PRIMA degli atti (*PRAECOGNOSCUNTUR*), e gli atti PRIMA « delle potenze » (Lib. II *de Anima*, test. 33): onde appar manifesto, che si tratta d'una priorità di *tempo*, e non altro. È questa la dottrina nostra altresì: se non che noi osserviamo oltracciò, che a venire in tale stato di sviluppo intellettuale, nel quale l'uomo rifletta sopra il proprio sentimento interiore, non basta ch'egli conosca *prima* gli *oggetti* corporei, ma di più è necessario ch'egli cavi da tal sua cognizione gli astratti (il che far non può senza la favella), e per gli astratti venga in signoria della propria attenzione, e sappia deliberarsi a dirigerla ov'egli vuole. Allora solo è l'uomo acconcio a riflettere sopra sè medesimo, e ad avvertire in sè gli atti suoi interiori. Fra quegli atti poi poniamo come il *primo* quel sentimento fondamentale, e diciamo che a questo riflette solo in *ultimo*, dopo ch'egli ha riflettuto agli atti suoi accidentali: sicchè l'ordine *cronologico* delle *avvertenze* nostre così esponiamo: 1.° l'uomo avverte l'oggetto corporeo, 2.° forma gli *astratti*, 3.° avverte l'*atto del sentire* (le sensazioni) e l'atto dell'intendere, 4.° finalmente avverte il *sentimento fondamentale*, atto primo e radice comune sì del senso come della intelligenza.

Dopo il detto pertanto si conciliano assai facilmente alcuni altri passi di s. Tommaso, nei

punto dentro noi stessi, e stare attenti a quel sentimento della vita che ci anima tutti. E in questo atto medesimo, convien badare di non cercar già speculativamente che sia questo sentimento, ma solo di attendere ad avvertirlo, checchè poi egli sia; stando contenti a quello che la detta attenzione od osservazione su noi ci presenta, senz'altro cercare nè aggiungere colla fantasia o col ragionamento.

ARTICOLO X.

Esistenza del sentimento fondamentale.

Che poi questo sentimento debba estendersi alle parti tutte sensitive del corpo nostro, potrebbesi anche conoscere osservando i movimenti che nell'interno del nostro corpo continuamente avvengono: giacchè la circolazione del sangue, il giro continuo degli umori, le assimilazioni, la vegetazione universale a cui egli soggiace, forz'è che esercitino un'azione continua sui sensi nostri; i quali vengono incessantemente titillati, e leggermente tocchi o premuti da tutti i lati; e questo dovrebbe torci via ogni dubbio sull'esistenza di una quantità di piccole sensazioni abituali e inavvertite che in noi succedonsi senza posa; giacchè manifesto è, che « ove sia provato, una fibra sensitiva esser tocca e modificata, è provata in essa la sensazione, » quando anche l'abitudine che noi abbiamo di esserne affetti ci tolga la capacità di avvertirla distintamente.

E qui io sono ben lungi dal voler farmi indagare i misteri della vita, come sorga questa, e come sia in quel suo atto continuo. Ma mi limito a dir questo, che ove si potesse credere essere essenziale alla vita un qualche interior movimento delle parti corporee (come certo qui in terra questo movimento è per lo meno sua condizion necessaria) la sensazione abituale e fondamentale verrebbe più facile ad intendersi; poichè non è difficile a concepire, che dove vi ha mutazione, ivi v' abbia sensazione.

E che noi sentiamo continuamente il corpo nostro, con delle particolari osservazioni si può conoscere: ed eccone alcune.

1.° L'aria atmosferica ci pesa e preme addosso in tutte parti: pressione che in sull'esteriore superficie del corpo umano, ponendo questa superficie di 15 piedi quadrati, fu trovata montare al peso di ben 32,505 libbre. Ora di tutta questa veste, sì greve via più che cappa di piombo, la qual c'involge e circonda dentro e fuori, e fin nelle parti più delicate, noi non ci accorgiam punto: e il far credere ad uom volgare

qaali egli dice manifesto, che i fonti delle nostre cognizioni non sono i soli sensi; e qui non sarà inutile recarne alcuni.

« La sensitiva cognizione, così egli, non è tutta la causa (*TOTA CAUSA*) della cogni« zione intellettiva: e perciò non è meraviglia se l'intellettiva cognizione si stende oltre la sen« sitiva, *ultra sensitivam se extendit* » (*S.* I, LXXXIV, VI). Fra queste cose, a cui si stende la cognizione intellettiva, e che sono oltre ogni cognizione sensibile, v'è in primo luogo tutto ciò che sta nell'intelletto nostro (dentro di noi): quindi il santo Dottore: *Quod intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit ABSQUE EXTERIORI MEDIO* (*C. Gent.* I, LVII). E come si possono conoscere gli affetti nostri, se non consultando il nostro cuore? Le cose esterne e materiali interrogate di ciò, nulla ci direbbero: di che il Santo: *Etsi fides non cognoscatur per EXTERIORES CORPORIS MOTUS, percipitur tamen etiam ab eo in quo est per INTERIOREM ACTUM CORDIS* (*S.* I, LXXXVII, II). Ancora, se noi non avessimo altra cognizione che delle cose *materiali*, non potremmo formarci alcuna idea degli *spiriti*: la nozione di questi dunque conviene che dal sentimento dell'anima nostra noi la caviamo, siccome dice s. Agostino, e dietro a lui s. Tommaso così: *Ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud, quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, PER SEIPSAM cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, quod scientia de anima est PRINCIPIUM quoddam ad cognoscendum substantias separatas* (Lib. I *de Anima*, test. 2). *Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere* (*S.* I, LXXXVIII, ad 1).

ch'egli si porta tal soma addosso, non sarebbe leggier fatica: il quale ci schernirebbe per avventura coll'argomento appunto che è sì frequente in bocca dei filosofi superficiali: « Se io portassi tanto carico indosso, bene il sentire' io: o voi siete pazzo, o volete corbellar me. » A cui risponderemmo: « E pure, figliuol mio caro, la cosa è così: e voi lo sentite quel carico, ma non vi accorgete di quella sensazione, poichè ella si diffonde equabilmente, siccome un velo, sulla superficie tutta del corpo vostro, e vi sta continoa ed abitoale, ed è come cosa vostra, come vostra sostanza: così il pesce, premoto d' iotorno tutto dall'acqoa, direbbe il medesimo di voi, e negherebbe d'esser premoto se favellasse. Ma via, volete voi accorgervi di quell'aria che vi stringe e pesa addosso da tutte parti? Fate succedere mutazione nell'aria, tale che voi possiate fare il confronto fra i due stati, e voi tosto vi accorgerete di sentir ciò che or negate. Recatevi in alta montagna (1), ove l'aria più rarefatta e leggiera vi prema meno; e voi proverete vomiti, nausee, vertigini; e le vene vostre lasceranoo fino schizzar fuori il sangoe, tolto da esso il carico che le comprimeva, e reagiva contro la spinta continua del sangue stesso. »

2.° E questo stesso muover del sangue, che corre impetuoso pel corpo tutto in tanti canali implicati e ravvolti variamente, spinto da maravigliosa forza, non darà egli nessuna sensazione abituale? Questo liquor vitale, così cacciato e serrato ne' vasi suoi, preme naturalmente le pareti de' medesimi, e nelle piegature urta, e per reazione che soffre muta di via. Pur tutto qoesto movimento non sembra che si senta, o che si senta appena. Ma succeda mutazione: acceleri il sangue più dell'usato, per ira che v' infiammi, o per ispavento che vi raggeli; e voi sentirete ben allora martellare il cuore, e tremar le vene e i polsi. Non era prima, che vi mancasse sensazione di quel discorrimento del sangoe: era che non ci potevate dare attenzione, perchè non succedeva in voi novità che l'attenzion vostra attirasse e dirigesse.

3.° Il corpo umano tiene certo grado di calore; e il calore è cosa che si sente: e pure, appena che l' uom se n' accorga; se pur qualche alterazione di grado non ci avvenga. Poniamo che tutti i gradi di calore, dal zero all'ottantesimo, venissero applicati successivamente in una parte del corpo nostro: noi li sentiremmo tutti, e ci accorgeremmo altresì di sentirli. Prima la sensazione del gelo ci abbrividirebbe; poi, ascendendo di grado in grado, ci giungerebbe a scottarci la sensazione dell'acqua bollente. Ora fra tutti questi gradi successivi di calore c'è pur quello che prima avea il corpo nostro: anche prima adunque sentivamo quel grado, ma non ce ne accorgevamo: nella mutazione ce ne accorgiamo, poichè applicato al corpo nostro dopo un calor minore, succede un passaggio d'una sensazione ad un' altra, e quindi ha luogo il confronto fra le due sensazioni. E pure le sensazioni non sono già sentite da noi perchè facciamo di esse il confronto; ma facciamo di esse il confronto perchè esse sono da noi sentite. Delle sensazioni ciascuna è scotita indipendentemente dall'altra, e indipendentemente dal paragone che ne facciamo, il quale è pur necessario ad avvertirle; e queste esistono anche ove non è confronto, ove non è passaggio d'una all'altra. È adunque da porre, che noi sentiamo abitualmente quel grado di calore qualsiasi che al nostro corpo umano è connaturale, eziandiochè noi non ci accorgiamo di questa abituale nostra sensazione.

4.° Le particelle tutte del nostro corpo tendono verso la terra su cui camminiamo, per l'attrazione, checchè poi siasi quest' attrazione. Or qui havvi un'azione continua fatta su ciascuna molecola del corpo nostro, della qoale pur noi non ci accorgiamo punto. E pure un sentimento da quell'azione ci dee venire: cioè quel sentimento stesso che fa parer greve il corpo a que' che sono assai pingoi, e che genera la stanchezza

(1) La variazione d' una sola linea nell' altezza del mercurio nel barometro, suppone una diminuzione del peso dell' aria di 138 libbre di pressione.

ne' camminanti: e noi siamo avvezzi di sentirlo; ma quel sentimento del peso del corpo, e delle varie sue parti l'una in sull'altra aggravantisi, è tutto equabile fino dai primi momenti dell'esistenza; e nè quel peso ci cresce addosso, rendendoci adulti, che per insensibili aumenti; nè v'ebbe mai salto, o passaggio così celere, da dovere poter farci avvertire una straordinaria gravitazione delle parti corporee pesanti e prementi l'una sull'altra. Che se di repente l'attrazione cessasse, o si minuisse d'assai, noi proveremmo allora una nuova sensazione universale, la quale, per venirci istantaneamente e fuor dell'usato, chiamerebbe la riflessione nostra; ed osserveremmo allora in noi il senso di una leggerezza, agilità e mobilità non mai sperimentata, o degli sconcerti nella salute non preveduti. E converso, aumentandosi repentinamente la forza attrattiva, ci sentiremmo aggravati ed affaticati d'insopportabile carico: e il corpo che ci si accorcerebbe indosso, sicchè la forma stessa ne verrebbe mutata, ben ci farebbe avvertiti della novità. E così all'opposto, tolta via l'attrazione, il corpo acquisterebbe (ove altro male non gl'incogliesse) una lunghezza maggiore; giacchè tutte le parti, in luogo di aggravarsi le une sull'altre, starebbero naturalmente distese là dove fosser poste, nè indi tenterebbero di abbassarsi. Se dunque quelle mutazioni di attrazione darebbero un sentimento al corpo nostro, manifesto è che ciò avverrebbe perchè l'attrazione produce veramente un effetto sul corpo nostro sensitivo, ed ivi eccita un sentimento: il che ella dee fare medesimamente anco con quel grado che s'ha nel fatto: sebben di questo l'uomo non si accorge, perchè è passato in assuefazione, nè tira più a sè o ferma la sua attenzione.

Io potrei fare simigliante discorso sulla coesione, e su'movimenti e alterazioni continue che nascono nel corpo nostro per la respirazione, e la digestione, e la perpetua vegetazione, e le operazioni chimiche infinite che nascono dentro di noi. In somma tutto dà a vedere che il nostro corpo dee esser da noi sentito con un sentimento suo proprio, composto di tant'altri piccoli sentimenti particolari e abituali, fino da' primi momenti della congiunzione nostra con esso.

Ma oltre tutto questo complesso d'innumerevoli sentimenti particolari, che si fondono in un sentimento universale e costante in noi (i quali io non so decidere, come dicevo, se entrino propriamente a formar parte della vita, ma so questo solo, che nello stato presente sono condizioni alla vita necessarie), oltre tutto questo complesso di particolari sentimenti, io credo avervi nello spirito stesso, congiunto alla materia ed all'ente, un sentimento unico, fondamento di tutti gli altri, che cogli altri tutti si mescola, e di tutti un incognito indistinto risulta, pel quale sentiamo lo spirito col suo corpo: puro sentimento semplicissimo, e non idea, secondo la distinzione che fra le idee ed i sentimenti ho già stabilita, sicchè questi non sono che il realizzamento di quelle.

ARTICOLO XI.

L'origine delle sensazioni conferma l'esistenza del sentimento fondamentale.

La sensazione adunque è data originalmente.

Non si tratta più di sapere come nasca la sensazione; il che è impossibile: trattasi di sapere com'ella si modifichi.

I filosofi che immaginano l'uomo a principio privo di un sentimento di sè stesso, lo fanno veramente una statua: e quando in questa statua, che non è un soggetto sensitivo, perchè non è un *Io* (sentimento fondamentale), pretendono che al toccamento degli oggetti esterni nascano le sensazioni, sebbene nella statua nulla v'era di simile, descrivono allora un procedimento inesplicabile, un mistero, contrario all'ordine consueto della natura.

Digitized by Google

Dicu un procedimento inesplicabile; poichè sì fatta origine delle sensazioni, cho comineiano di tratto a trovarsi là dove punto non sono, è altrettanto superiore alla intelligenza nostra, quant'è la creazione dal nulla. Questa sensazione, che sorge e si crea nella statua di repente all'occasione dell'impulso de'corpi esteriori, è quella, secondo essi, che ci avvisa altresì della nostra esistenza: essi suppongono adunque con ciò, che noi possiam sentire una cosa diversa da noi, e che non possiam sentire noi stessi.

Tale ipotesi (perocchè non è poi alla fine che una mera ipotesi) è altresì contro l'ordine costante della natura, che non opera per salto: e certo vi sarebbe un salto, ove noi passassimo, al tocco che di noi fa un corpo esterno, dal non sentir punto noi stessi, a sentir di repente e noi stessi e qualche cosa fuori di noi. Contemporaneo a quel movimento esterno (che non ha nulla di simile colla sensazione) si sarebbe per così dire acceso in noi e creato uno spirito: conciossiachè quale idea ci possiam noi formare di uno spirito privo al tutto di qualunque sentimento e di qualunque pensiero? Lo spirito non ha estensione, nè altre qualità di corpo: togliete a lui anche le qualità dello spirito, che sono il sentire e l'intendere, e voi l'avete annullato, o certo nella vostra mente l'idea di uno spirito è al tutto svanita; purchè, supplendo voi a quella con un gioco della vostra immaginazione, non v'immaginiate poi, o non fingiate d'immaginarvi uno spirito d'una specie quale non v'è data nè dall'osservazione nè dalla coscienza, e nol mettiate nel luogo dello spirito vero, del quale avete l'idea cancellata.

Tutte queste riflessioni confermano l'esistenza di un sentimento fondamentale in noi: esistenza che si potrebbe anche scorgere con un po'di seria attenzione sulla natura del NOI; perocchè il NOI, chi riflette sopra sè stesso, trova che è essenzialmente un sentimento, quel sentimento che io chiamo primitivo, fondamentale, e che forma il soggetto senziente ed intelligente.

ARTICOLO XII.

Spiegazione della sentenza di s. Tommaso, che il corpo è nell' anima.

Quindi si chiarisce quella bella sentenza di s. Tommaso, cho « l'anima è nel corpo come quella che contiene, non come quella che è contenuta » (1).

Abbiamo detto che colla parola *corpo* significhiamo una cosa da noi conosciuta, poichè noi imponiamo le parole alle cose in quanto noi le conosciamo (2).

Quindi, che a sapere che valga questa parola *corpo,* noi non dobbiam procedere per via di ragionamenti speculativi, nè dedurne la nozione *a priori,* ma dobbiam consultare unicamente la sperienza (3).

Il fatto somministrato dall'esperienza è una certa azione fatta in noi, della quale non siamo noi la cagione (4).

Indi l' essenza del corpo fu trovata esser una certa (5) forza che ci modifica (6).

Questa forza noi la sentiamo fino da'primi istanti di nostra esistenza, sebbene tosto non la avvertiamo: la sentiamo (7) in modo costante e uniforme. E questa forza o energia, che ci affetta costantemente e uniformemente in un determinato modo, è

(1) *S.* I, LII, I.
(2) Parte V, c. II, art. VI.
(3) Art. I.
(4) Parte V, c. II.
(5) Il determinare il valore di questo vocabolo *certa,* che è come un'incognita, e sostituirlo in quella formola che presenta la definizione del corpo, sarà ciò che faremo più innanzi, e che perfezionerà la detta definizione del corpo.
(6) Parte V, c. II.
(7) Art. X.

Digitized by Google

ciò che chiamiamo il *corpo nostro*. Or sebbene questa forza, come abbiamo veduto, sia sostanzialmente diversa dal nostro spirito (dall'*Io*) (1), tuttavia è in NOI ch'ella agisce, è nel nostro spirito, e quindi si può dire a ragione, esser maniera di parlare più esatta quella che « il corpo nostro sia nel nostro spirito, » anzichè quella « che lo spirito nostro sia nel nostro corpo. »

Mostreremo poi assai manifestamente più sotto, qual sia la ragione onde noi usiamo più tosto questa seconda frase che la prima.

ARTICOLO XIII.

Influsso fisico fra l'anima e il corpo.

Quindi ancora apparisce, che io non ho bisogno di trattare con ardui ragionamenti la questione dell'armonia dell'anima col corpo.

Nel fatto della coscienza è ch'io prendo la soluzione di questa celebre questione. Rilevando bene questo fatto, io trovo spirito e corpo, paziente ed agente: il corpo mio dunque è, pel *fatto*, una sostanza agente sullo spirito in un modo peculiare; il qual modo dee essere poi descritto ed analizzato da' filosofi che più addentro vogliono penetrare.

CAPITOLO IV.

ORIGINE DELL'IDEA DEL CORPO NOSTRO, MEDIANTE LE MODIFICAZIONI DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

ARTICOLO I.

Si riassume l'analisi della sensazione.

Per formarsi un'idea precisa della sensazione (2), allontaniam pur da noi l'idea de' corpi esteriori, che sogliamo sempre immaginare come irruenti su' nostri organi, ed ivi producenti o eccitanti le sensazioni.

Or non dobbiamo noi pensare a questa cagione, più che s'ella non esistesse: dobbiamo chiuderci nella sola sensazione, che è il fatto della coscienza: in questo è che noi dobbiamo rigorosamente tenerci.

L'analisi della sensazione particolare ci dà per risultamento due elementi: 1.° un sentimento in noi, che abbiam veduto esser modificazione del sentimento fondamentale (3), e aver per sua materia l'organo modificato (4); 2.° e una creduta rappresentazione, o come che si voglia chiamare, una percezione di altra cosa diversa dal corpo nostro (5).

Il primo di questi due elementi è *soggettivo* (modificazion del soggetto); il secondo l'abbiam chiamato *extra-soggettivo* (percezione di cosa dal soggetto diversa).

Dalla distinzione accurata di questi due elementi dipende l'esatta notizia dell'in-

(1) Parte V, c. I.

(2) Generalmente la parola *sensazione* vale a significare propriamente la sensazione *acquisita particolare*.

(3) Cap. III.

(4) Il sentimento fondamentale ha per sua materia tutto il nostro corpo sensitivo: quando una parte di questo corpo sensitivo viene modificata, quel sentimento si modifica pure, perchè la sua materia ha subito un cangiamento e la modificazione che soffre è la sensazione.

(5) Cap. III.

dole de' corpi, e della maniera di percepirli. Occnpiamoci dunqne in prima a ben distinguere qnesti due elementi, i quali sono sempre conginnti e fusi insieme, e però son difficili assai a partirsi; ed è il primo di essi, cioè il sentimento del noi, che per essere di solito il men forte, suol restarsi occulto all' osservazione, la qnale non giunge a notare comunemente che il secondo, e a crederlo semplice al tutto.

ARTICOLO II.

Definizione del sentimento fondamentale, e distinzione di lui dalla percezione sensitiva de' corpi.

In ogni sensazione corporea noi percepiamo in nuovo modo il nostro organo sensitivo.

Oltracciò, ad ogni modificazione che soffre il nostro organo sensitivo, sorge in noi una percezione di qualche agente diverso da noi.

La percezione particolare che noi abbiamo del nostro stesso organo *percipiente*, è la modificazione del sentimento fondamentale. Il sentimento fondamentale fu detto essere una percezione costante delle parti sensitive del nostro corpo nel loro stato naturale e primo. Il sentimento fondamentale modificato è la percezione di qualche parte del nostro corpo modificata, cioè che vien mutata in qualsiasi modo da quel suo primo stato equabile e naturale (1).

Per conoscere dunque e avvisar bene la percezione particolare dell'organo nostro modificato, e distinguerla dalla percezione di qualche agente diverso da esso che l'accompagna, noi dobbiamo osservare un po' meglio la natura di quel sentimento fondamentale, di cui la percezione particolare non è che un nuovo modo.

Il sentimento fondamentale che vien dalla vita, è un sentimento di *piacere*, supponendo la vita nello stato suo naturale, e non guasta.

Egli si estende equabilmente e blandamente in tutte le parti sensitive del corpo; ma egli non pare però che abbia nulla di diverso da sè medesimo (2). E perciò sarebbe certo impossibile, a chi non avesse mai provate sensazioni particolari, ma solo quel sentimento fondamentale, formarsi quell'immagine o rappresentazione del proprio corpo, di sua forma, di sua grandezza ecc., che a noi la vista e gli altri sensi esteriori somministrano.

Il sentimento fondamentale adunqne non è che piacere diffuso in determinata maniera (3): e quindi le modificazioni di quel sentimento non sono che *piacere* e *dolore sensibile* con un *modo* loro proprio.

(1) Descrivendo noi in tal modo la percezione particolare de' nostri organi sensitivi, nulla supponiamo di gratuito. È vero che in questa definizione entra la *modificazione dell'organo*; ma questa non è gratuita, dall'istante che l'organo stesso (il corpo) è l'energia operante in noi, e producente il sentimento fondamentale in quanto si estende al corpo, ciò che fu dimostrato più sopra.

(2) Quindi io soglio chiamare le *parti sensitive* del corpo, *materia* di questo sentimento, anzichè *oggetto*, denominazione che conviene più al *corpo*.

(3) Sebbene il piacer della vita sia veramente diffuso per tutte le parti del corpo nostro sensitivo, tuttavia non è che si possa usare con eguale esattezza, e senza un avviso al lettore, quest'altra espressione, che « noi riferiamo quel sentimento primitivo a' diversi punti dell'*estensione* del nostro corpo: » perocchè questa maniera di dire suol essere applicata dall'uso comune al corpo conosciuto esteriormente; e noi in quel primitivo sentimento così non lo conosciamo punto, e quindi non veggiam l'estensione *extra-soggettiva*, ed oggettiva, e molto meno le parti di essa: quella maniera dunque può essere equivoca. Quando parliamo adunque del sentimento di tutto il corpo nostro sensitivo, rammentiamoci sempre che ciò altro non significa se non un *modo* di quel piacere, e nulla più: il qual modo poi viene rivestito, per così dire, dell'estensione esterna e figurativa, allorquando noi riceviamo la percezione del corpo co' sensi esterni; delle quali cose tutte più innanzi terremo ragionamento.

Dalle quali osservazioni volendo noi raccogliere una definizione più completa del sentimento fondamentale, questa potrebbe esser la seguente: « un' azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi necessariamente ed equabilmente da una energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata, secondo certe leggi, e rendersi successivamente più o meno piacevole, o anche dolorosa. »

ARTICOLO III.

Origine e natura del piacere e del dolore corporeo.

Quest' azione da noi provata è la stessa essenza del piacere e del dolore corporeo.

Le modificazioni particolari che soffre quest' azione (secondo una legge che qui non abbiamo bisogno indagare) sono le percezioni particolari degli organi nostri quand' essi ci si rendono più piacevoli o dolorosi.

Per tal modo il piacere e il dolore sono sentimenti che convien distinguere da ciò che nella sensazione vi è di esterno e figurativo.

Noi descriverem poi questo secondo elemento delle sensazioni, quando ci sarem formati del primo un' idea così accurata, se ci è possibile, da non doverla poter confondere con nessun' altra.

Il piacere e il dolore corporeo è un' affezione semplice dello spirito nostro: non rappresenta nulla, non figura nulla: è un fatto: è quel che è: e chi nol prova non può intenderlo: quell' affezione nulla ha di comune con ciò che non è essa: e quindi è indefinibile, come è inintelligibile a cui nol fa intendere la sperienza.

E tuttavia il piacere e il dolore corporeo 1.° termina nell' estensione *soggettiva* del corpo (la quale perciò io chiamo *materia* del corporeo sentimento), 2.° ed ha i suoi gradi di più o meno intensità.

ARTICOLO IV.

Relazione del piacere e dolore corporeo coll' estensione.

E in quanto all' *estensione soggettiva* corporea, non è difficile a provare che in essa il piacere e dolore corporeo si termini (1).

Poniamo che sulla mia mano si metta una piastra quadrata di ferro: io sento il toccamento di quella piastra in tutti i punti della mia pelle tocchi dalla medesima: e s' ella fosse maggiore, o d' altra forma, come ritonda, o comecchessia angolata, io proverei un' altra forma di sensazione, perciocchè mi renderebbero la sensazione del freddo a ragion d' esempio, i punti d' un' altra superficie del mio corpo, diversa dalla superficie prima, maggiore o minore, o d' altra forma.

Medesimamente, avendo noi posto che il sentimento fondamentale occupi le parti tutte sensitive del corpo, convien dire ch' egli a queste si estenda e riferisca, e questo sia il suo *modo* di essere.

(1) Il piacere o il dolore corporeo, nello stesso tempo che è una *passione* dello spirito, non è privo di qualche *attività* dalla parte dello spirito. Qui non posso trattenermi a descrivere come queste due condizioni si uniscano, delle quali però ho toccato altrove. Basti osservare, che in quanto il piacere e il dolore sono atti dello spirito, si può dire che terminino nell' estensione; in quanto poi sono *passioni*, più propriamente si dice che l' estensione corporea termina colla sua *azione* in que' sentimenti. La ragione della verità di queste due maniere di parlare, che sembrano opposte, si dee trovare in quell' *unità* perfetta e misteriosa, ma verissima, che nasce fra il soggetto e l' *extra-soggetto*, fra l' agente e il paziente nell' istante dell' azione.

Il che non vuol già dire, lo ripeto, che perciò noi conosciamo anche cogli occhi nostri la forma e la grandezza delle parti occupate dal nostro piacere o dal nostro dolore: nulla di ciò; non si mescoli tale immaginazione col discorso che noi facciamo: è col puro sentimento, privo al tutto delle immagini che ci potrebbe somministrar la vista, che noi percepiamo quella estensione, cui perciò, a distinguerla da quella che la vista o gli altri sensi ci somministrano ne' corpi esterni, denominiamo *soggettiva*.

Nè ciò incontrerà difficoltà, ove ben si rifletta, come dissi, che quella estensione non si dee prendere che come un *modo* del sentimento: sicchè da lui non può essere mai interamente disgiunta, ma solo mutata.

Qui dunque il lettore non dee pensare che quel sentimento e quella estensione soggettiva sieno due cose per sè disgiunte: o che quel sentimento, prima accentrato, poi vada da sè a distendersi per quella estensione presentita, come in cosa da sè diversa. Questo immaginare è falso, e non dato dalla attenta osservazione.

In una sì fatta immaginazione si mescolano le immagini tolte dal senso della vista: e all'incontro convien tutte queste cacciare, per ben intendere ciò che qui diciamo; e ristringersi al puro sentimento soggettivo di cui favelliamo. Ove il lettore non si lasci distrarre da tali immagini, e si concentri bene in sè medesimo, nell'osservazione del proprio sentimento (dell' *Io*), egli si accorgerà assai bene, che in tale stato di puro sentimento soggettivo, è impossibile che l'anima possa percepire una estensione diversa dal sentimento medesimo onde la percepisce (1).

Chi vuol dunque osservar la natura di questo sentimento fondamentale di cui parliamo, e delle sue modificazioni, rimuova da sè ogni *figura* ed ogni *oggetto* sensibile, si spogli diligentemente dell' idea di estensione esterna che gli ha data la vista, o altro senso: si rinserri in sè medesimo: ed ivi stia attento ai dolori e ai piaceri che nelle diverse parti del corpo suo o equabilmente o variamente provar può: e troverà che que' sentimenti non hanno alcuna estensione *figurativa* od *oggettiva*, cioè simile a quella che è presente a' nostri occhi ed altri sensi esterni, e che ne' corpi esteriori percepiamo; ma che hanno però una certa limitazione, un *modo*, il quale poi astratto da quelle sensazioni, e paragonato all' *estensione* percepita ne' corpi esterni colla vista e cogli altri sensi, troviamo convenire coll' *estensione*, ed *estensione* pure denominiamo.

E sebbene questa parola *estensione* sia trovata a significare un *oggetto* (2), come tutte l' altre parole, e non un *soggetto*, tuttavia noi possiamo chiamare *estensione soggettiva* quella in cui si spandono i piaceri nostri e dolori corporei; poichè sebbene soggettiva in sè, noi riflettendo sopra di essa la facciamo oggetto del nostro pensiero, e quindi la rendiamo atta ad essere così denominata.

ARTICOLO V.

Confutazione di quella sentenza degl' ideologi, che « noi sentiamo tutto nel cervello, e riferiamo poi la sensazione alle diverse parti del corpo. »

Per accorgersi che il sentimento del nostro proprio corpo dee stendersi e diffondersi a tutti i punti sensitivi del medesimo, basta considerar quanto segue.

Gl' ideologi dicono: « è per mezzo del tatto che voi portate gli oggetti della vista fuori di voi; altrimenti essi vi starebbero aderenti all' occhio siccome un velo disteso sopra di voi. »

Ottimamente: io qui sono d' accordo (3).

(1) E perciò l'estensione non è *oggetto* di quel sentimento, ma *materia* di lui, come dissi.

(2) Perchè ella significa un' *idea*; e un'idea è sempre un oggetto. L'intelletto solo ha oggetti; il senso ha *agenti* diversi da sè (extra-soggetti), ed ha *materia*, e null'altro.

(3) Mi parto qui dal valentissimo Galluppi, il quale giudica che l'occhio veda i corpi lontani,

Ma poi soggiungono: « medesimamente la sensazione succede nel vostro cervello; poichè interrotta la comunicazione dell' organo col cervello, nulla sentite. Voi dunque riferite all' organo affetto le sensazioni mediante de' giudizî abitnali. »

Io qui mi parto al tutto da essi. Rifletto, che sarebbe impossibile che, tastando io colla mano gli oggetti che vedo, li portassi fuori di me, se io prima non riferissi la sensazione che provo mediante il toccamento della mia mano, all'estremità della mano stessa, invece di tenerla fuori dell' estensione, o di riferirla solo a qualche centro del mio cervello.

E veramente, se l' oggetto della vista io lo riferisco fuor di me mediante il tocco della mano, ond' è poi che io riferisco fuor di me la mano stessa? e che la sensazione provata in quel toccamento, fatto col polpastrello, a ragion d' esempio, delle mie dita, non la sento già io nel mio capo, ove si crede rispondere il nervo sensitivo, nè puramente nel mio spirito, nè lungo il braccio, nè in altro luogo della mano, ma pur nella sommità appunto delle dita colle quali ho tastato quel corpo? Dico, che questo non può avvenire per abitudine contratta: perocchè a sostener ciò dovrebbesi dimostrare che fu un tempo nella vita nostra, quando le sensazioni tutte non si riferivano a' varî punti del corpo; e poi che v' ebbe un *mezzo* pel quale s' imparò a riferirle di fuori a que' varî punti: il qual *mezzo* nessuno l' ha mai indicato, nè può indicarlo.

Poichè se l' occhio ha bisogno del tatto, perchè portiamo le cose vedute al di fuori di esso occhio, e da ciò si vuole inferirne il medesimo dover avvenire delle parti del corpo che si senton col tatto; converrà inventare, io dico, un altro tatto nell' anima, il quale porti le parti del corpo nostro al di fuori dell' anima: il che è assurdo, e negato dall' esperienza.

V' ha dunque una potenza nell' anima, che immediatamente, e non per abitudine contratta, riferisce le sensazioni alle varie parti del corpo, ed in quelle le sente.

ARTICOLO VI.

Paragone de' due modi soggettivi di percepire l' estensione (1) *del proprio corpo.*

L' estensione del proprio corpo adunque è un *modo* del sentimento fondamentale.

E come questo *fondamental* sentimento o è nel suo stato *primo* e naturale, o nel suo stato di modificazione avventizia e accidentale, ed egli ha sempre quel *modo* del-

da sè immediatamente, o paragona i globicini di luce che dal corpo illuminato vengono l'uno appresso l'altro a percuoter la retina, alle varie parti di una canna tastate successivamente dalla mano che scorre in sulla canna dal pomo alla punta. La differenza ne' due fatti è questa: la mano si muove, l' occhio sta fermo: ora è il *moto*, dico io, quello che fa conoscere alla mano la lunghezza della canna. E se la canna strisciasse sulla mano ferma, io mi credo che per la sola mano non si potrebbe mai percepire la lunghezza della canna, se non forse per le abitudini e le memorie. All'occhio concedo bensì di conoscere il fuor di sè, ma in quanto è anche tatto, e nulla più: quindi non mai la lontananza, ma semplicemente un *diverso* da sè, o se si vuole, anche un *fuori* di sè, come dicevo (giacchè l' occhio suppongolo sentito pel sentimento fondamentale): questo *fuor di sè* però non sarebbe che qualche cosa diversa dall' occhio, aderente all' occhio. Favorevole alla opinione di Galluppi tornerebbe quanto si narra di quella giovane, a cui levò le cateratte congenite l' oculista Giovanni Janin: come pure di que' ciechi nati, a cui il professore Luigi de Gregoris restituì in parte la vista: a' quali tutti dicesi che non venisse sospetto che i corpi fosser cose aderenti a' loro occhi, ma che tostamente fuori di sè li vedessero (Ved. l' opuscolo *Delle cateratte de' ciechi nati, osservazioni teorico-chimiche del Professore di chimica e di oftalmia Luigi de Gregoris romano*. Roma 1826). Ma l' esperimento di Cheselden è troppo solenne e troppo accertato, perchè, a malgrado di tutto ciò, possa tostamente rifiutarsi: tanto più ch' egli fu rinnovato in Italia dal Professore Jacobi di Pavia, con ogni diligenza, e confermato dall' evento in tutte sue parti.

(1) Non si dimentichi mai, che questa *estensione soggettiva* non ci è nota già come quella de' corpi esterni *figurativamente*, ma come un modo del sentimento di noi stessi.

Digitized by Google

l'estensione in qualunque stato si trovi; così l'estensione del corpo si sente da noi soggettivamente in due modi, cioè.

1.° mediante il sentimento fondamentale, e

2.° mediante le modificazioni di quel sentimento, o le sensazioni parziali che sofferiamo negli organi nostri.

La differenza che si dee notare fra queste due maniere di sentire *soggettivamente* l'estensione del corpo nostro si riduce ai seguenti capi:

1.° Col sentimento fondamentale si percepisce l'estensione *tutta* intera del corpo nostro sensitivo; colla modificazione del medesimo, cioè colla sensazione esterna, si sente solo una *parte* di quella estensione, cioè la parte affetta dalla sensazione.

2.° Col sentimento fondamentale si sente l'estensione del corpo nostro in un modo tutto *costante*; colla sensazione sopravveniente si sente la parte affetta in un modo *nuovo*, più vivamente delle altre parti del corpo, o certo in modo diverso da esse; a tale che la parte così sentita spicca per così dire dalle altre, e si presenta fuor di tutte sola ed isolata nel sentimento che soffre il nostro spirito.

3.° Col sentimento fondamentale si sente in un modo *necessario*, supposta la vita; colla sensazione l'organo affetto si sente in un modo *accidentale* ed avventizio.

4.° Col sentimento fondamentale l'estensione si sente quasi invariabilmente *uguale*; colla sensazione l'organo si sente in modi assai *diversi*, pe' gradi diversi di piacere o di dolore, e pe' fenomeni de' colori, suoni, sapori ed odori.

Ora queste quattro differenze bastano a veder chiaramente, come il sentimento fondamentale non è atto a scuoterci e a farsi da noi osservare. Egli è connaturale a noi, e così uno colla nostra natura, che forma in parte la nostra natura stessa; quindi non ci dà nè maraviglia, nè curiosità che ci rende intenti a lui, poichè egli sta in noi come noi stessi.

Ma all'incontro la sensazione del nostro proprio organo non è a noi essenziale; essa è *parziale*, *nuova* e *viva*, *accidentale* e *varia:* quindi è tutta atta a muovere la nostra curiosità e l'attenzione nostra sopra di lei; ed a sè attraendoci, ci fa così accorgere che noi percepiamo le singole parti del corpo nostro con una percezion soggettiva.

Di che si conchiuda, che delle due maniere soggettive di sentire il nostro corpo e la sua estensione, la prima, cioè quel sentimento fondamentale, è assai facile che sfugga all'osservazione; mentre la seconda si porge a questa assai agevolmente.

Di che non fa maraviglia se queste sentimento pochi sappian d'averlo; quando la sensaziene de' proprî organi a tutti è palese.

ARTICOLO VII.

Nuova prova dell' esistenza del sentimento fondamentale.

Ma la sensazione del proprio organo, quand'egli è affetto, è nuova conferma dell'esistenza del fondamental sentimento che la precede.

Poichè come potremmo noi riferire ad una data parte del corpo le sensazione, senza avere nessun sentore di quella parte?

Si attenda bene: il dire che all'occasione della sensazione, noi sentiamo la parte ad un tempo che proviame la sensazione, non è sufficiente; poichè il sentir la parte, non è che un riferire la sensazione a quella parte, e quindi verrebbe a un dire, che senza aver noi prima sentore alcuno di quella parte, a quella parte la sensazione ricevuta riferiamo: sarebbe un fatto che non avrebbe spiegazione.

E medesimamente può dirsi della facoltà di muovere le parti del corpo nostro. Se queste di loro natura non fossero abitualmente da noi sentite, esse sarebbero estranee affatto a noi; e quindi la nostra volontà non potrebbe con un suo atto interno portare il movimento in quella parte che più le aggrada.

Digitized by Google

Senza il sentimento fondamentale adunqoe rimarrebbero inesplicabili e fors'anco assurde quelle due specie di atti dello spirito nostro, la prima quella per la quale esso riferisce alle diverse parti del corpo le sensazioni che riceve, e la seconda quella che comunica loro a suo grado il movimento (1): conciossiachè si dee bene intendere, che siamo NOI quelli che riferiamo la sensazione, e produciamo il movimento: questo non è un fatto privo della nostra propria attività (2).

ARTICOLO VIII.

Ogni nostra sensazione è soggettiva ed extra-soggettiva ad un tempo.

Chiamo *soggettiva* la sensazione in quanto in essa sento l'organo mio stesso senziente, e la chiamo *extra-soggettiva* in quanto sento contemporaneamente un *agente* estraneo al mio organo senziente.

E dico; che ove osserveremo attentamente il fatto della sensazione troveremo che non v'ha specie di sensazione nella quale noi non sentiamo il nostro organo senziente e che contemporaneamente, e all'occasione che il detto organo è modificato e da noi sentito, succede nello spirito nostro una percezione altresì di altra cosa estranea all'organo nostro, che è ciò che chiamo propriamente la *percezione sensitiva corporea*. E questa percezione è bene spesso sì forte e vivace, che trae a sè sola tutta la nostra attenzione: sicchè noi ci dimenticbiamo interamente l'organo nostro, e non ci accorgiamo punto della sensazione del medesimo.

Ma pure la distinzione fra la *percezione sensitiva corporea* e la sensazione dell'organo senziente è di tale rilevanza, che non v'ha cura soverchia posta a ben fissarla: e dall'avere bene analizzata e veduta questa distinzione, dipende la soluzione d'un gran numero di problemi psicologici; e vorrei quasi dirla il filo del labirinto, ove i sensi smarriscono e perdono il nostro intelletto.

A far notar la coesistenza di queste due percezioni, comincerò dalla vista.

Ognuno vede, in questo senso della vista, che altro è il sentire il proprio occhio, organo percipiente, altro è il vedere gli oggetti che all'occhio si presentano. Questo secondo è la percezione corporea del senso della vista.

Gli oggetti che il nostro occhio percepisce danno una rappresentazione così vivace e vaga, che tira a sè tutta la nostra curiosità, o muove in noi ammirazione, massime quando l'occhio è già educato ed ammaestrato per così dire dal tatto. Quindi mentre che noi curiosamente stiam riguardando le varie scene di natura o i lavori del-

(1) L'osservazione dimostra, che gli stessi organi (i nervi) che sono i ministri della sensazione, sono ance i ministri de'movimenti volontari. Questo sembra confirmare, che è per la sensazione che l'anima, cioè la volentà e la spontaneità, ha potere ed esercita l'imperie sue sopra il corpo; perciocchè è per la sensazione che l'anima percepisce il corpo, e quindi ha con lui una comunicazione non cieca, ma fornita di qualche maniera di lume, del quale ha sempre bisogno la volontà e anco la spontaneità per comandare e per operare.

(2) Se fosse lecito fare qualche congbiettura sulla natura di quel sentimento sostanziale che esprimiamo colla voce *Io*, ecco che cosa in argomento tanto difficile opinerei.

Un'*azione primitiva* dello spirite ci porta a sentire il *modo* del nostro essere: quell'*azione primitiva* è *necessaria* ad un tempo e *spontanea*. In quanto essa è *necessaria*, è l'obbligazione fisica impostaci dal Creatore: essa costituisce la nostra natura, e per essa lo spirito pone il NOI. Quest'*azione* che termina nel *modo* dell'esser nostro, che è la sensazione del *modo* dell'essere, è l'*atto* primo, essenziale del sense, quell'*atto* in virtù del quale noi sentiamo tutte ciò che sentiamo. Poichè il *modo* del nostre essere venende mutato, tutte in queste mutazioni si succedono le varie sensazioni. Questo *senso* primo ci porta fuori di noi, cioè a sentire il *modo* dell'esser nostro: quindi quella qualità in noi tanto essenziale, cioè l'*azione*, e il *termine* dell'azione (materia della sensazione).

Ma tutte queste cose io veglie averle qui accennate siccome conghietture, le quali non formano la parte essenziale dell'opera presente.

l'arte, non ci cade il menomo pensiero sull'occhio nostro, nel quale proviamo una leggiera sensazione prodotta dalla luce che lo ferisce, e che passa inavvertita.

Questa sensazione però non è men reale, per essere inavvertita. Immaginate che venga a colpire l'occhio vostro di repente un fascicolo condensato di viva luce, a tale che superi la forza della pupilla. Immantinente sentirete allora, e v'accorgerete di sentire una spiacevole sensazione nell'occhio stesso, offeso da un lume soverchio: ed è in tali casi, che noi poniamo attenzione anche all'organo nostro affetto da notabil dolore. Perchè dunque noi ci accorgiamo di sentir l'organo percipiente, è necessario che in esso si metta un grado di piacere o di dolore insolito e vivo, il quale raccolga a sè l'attenzione sviata dietro all'agente esteriore dall'organo percepito.

Intanto questo che ho detto dell'occhio dimostra ad evidenza il fatto, sfuggevole sì, ma vero, che data una modificazione acconcia nell'organo sensitivo, noi proviamo le due cose accennate, cioè 1.° sentiam l'organo sensitivo modificato, 2.° e percepiam l'*agente* esteriore a quel modo che il senso può percepirlo. E questa *percezione* non ha che far nulla colla *sensazione* dell'organo, colla quale sensazione è però indivisibilmente unita a tale, che forma con essa una cosa, nè senza questa quella esiste.

Ora il medesimo si trova nel fatto della sensazione dell'udito, dell'odorato e del gusto.

L'udito fa sentire il suono; ma il suono non è la sensazione dell'organo acustico col quale lo percepiamo: è un fenomeno che sorge in noi quando quell'organo viene modificato, senza che si possa confondere nè abbia simiglianza colla sensazione dell'organo. In questo fenomeno del suono è un'azione che io sento fatta in me, diversa da quella che mi è fatta dall'organo modificato.

Quest'azione col fenomeno del suono da cui è accompagnata, è assai più forte del sentimento del mio organo, e vale assai a tirarmi a sè, massime dov'ella s'abbia delle particolari qualità. Perciocchè se io sento una grata modulazione di flauto, o il tintinnio di un'arpa tocca maestrevolmente, vengo tratto nella soavità di que' suoni, nè di stare punto attento al mio orecchio mi viene in capo. E perchè da' suoni ch'io sento, io rimuova la mia attenzione a riflettere sul senso dell'organo mio col quale io gli odo, necessario è che qualche modificazione dolorosa nell'orecchio mi vi richiami: come avverrebbe allo scoppio di cannoni, che scotesser l'aria in tant'impeto, che molestia mi dessero all'organo dell'udito; a cui soglion correr le mani, in tali accidenti, subitamente a difenderlo ed otturarlo, dando manifesto segno con ciò della percezione dell'organo.

E dell'odore e del sapore è il medesimo, che son la parte fenomenale della sensazione che si prova ove l'organo dell'odorato o del palato vien modificato dagli agenti alla loro natura convenienti.

Nell'odore di un garofano e nel sapore del miele si possono notare quelle due cose.

In prima le particelle odorifere del garofano, recate dall'aria alle mie narici, titillano in esse le fibre che presiedono alla sensazione dell'odorato. Quel titillamento delle fibre sarà forse un leggero tremolamento in quelle promosso, ovvero una piccola ferita o impronta che in quelle fibre si rimarrà: io non cerco. Che cosa è egli poi che noi percepiam coll'odore? forse quel movimento? forse quella piccola puntura, o quella forma di stampo che le molecole odorose debbono avere impresso in que'nervicciuoli del naso? Nulla di ciò: non ha con ciò similitudine del mondo la sensazion dell'odore: non rappresenta nè richiama o movimento o forma che abbian ricevuto le parti olfattorie: è cosa al tutto da sè, che solo all'occasione di quelle modificazioni minute e fors'anco impercettibili delle narici, sorge di repente nello spirito nostro: il che io chiamo il fenomeno dell'odorato. Certo però è, che se i corpicciuoli odoriferi, che percotono nelle nostre narici, fossero di tal forza e vigore che a ciò bastassero, ecciterebbero un dolore nelle stesse narici, che di questa parte ci farebbe risentire: come avviene allora che l'odor dell'assa-fetida ci fa raggrinzare il naso spiacevolmente. Il che se non sempre avviene,

per la leggerezza del toccamento, non è però che il fenomeno dell'odore (nel quale è il termine di un'azione esterna) non sia interamente distinto dalla sensazione dell'organo dell'odorato.

Del sapore il medesimo dir si dee: perocchè quella diversa forma che le papille del palato ricevono al tocco del miele, non è già quella che noi sentiam col sapore: ma il *sapore* è la parte fenomenale di questa sensazione, e indipendente al tutto dalla percezion del palato.

ARTICOLO IX.

Descrizione del tatto, senso universale.

Il tatto è il senso universale: egli è ugualmente in tutte le parti sensitive del nostro corpo (1).

Gli altri quattro sensi sono il tatto medesimo. Onde adunque si distinguon dal tatto?

Dal fatto della sensazione fenomenale.

Quando que' quattro sensi si toccano, sono soggetti alla percezione generale del tatto, e in questa col tatto convengono (2). Ma insieme con questa, tocchi in un determinato modo, danno allo spirito quattro specie di fenomeni, cioè il colore, il suono, l'odore e il sapore. Questi fenomeni distinguono fra loro quegli organi, e tutti insieme dal tatto universale.

ARTICOLO X.

Origine particolare del tatto.

Da quanto fu detto si vede, che il sentimento fondamentale del corpo nostro non è che un tatto interiore, naturale; sicchè per un atto primo tutto il nostro corpo è dallo spirito nostro sentito.

All'incontro quello che si dice il senso esteriore del tatto, non è (nel suo elemento *soggettivo*) che la capacità che ha il sentimento fondamentale di sofferire una modificazione.

E poichè il fondamental sentimento si stende a tutte le parti sensitive del corpo; o sia, questa estensione non è che il modo di essere di quel sentimento; quindi mutandosi questo modo di essere, mutasi quel sentimento. È per questo, che nascendo qualche modo nel corpo nostro, e sofferendo quest' alterazione nella sua forma, noi proviamo le sensazioni del tatto.

ARTICOLO XI.

Relazione fra le due maniere soggettive di percepire il corpo nostro.

In tutte le maniere adunque di sensazioni v'ha sempre a fondamento la sensazione del tatto: e perciò v'ha altresì una modificazione dell'organo senziente, la quale da

(1) Anche gli antichi avevano osservato, che tutti i sensi sono tatto finalmente: quindi s. Tommaso: *Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum* (S. I, LXXVI, V).

(2) La percezione del *tatto* abbiam veduto esser *duplice*, cioè di una natura *soggettiva* ed *extra-soggettiva* ad un tempo, in tanto che nella sensazione del tatto si percepisce ad un tempo 1.° l'organo senziente (parte soggettiva), 2.° e l'agente esterno che tocca (parte extra-soggettiva). Io mi riserbo più sotto a mostrare coll'analisi, come questa *duplicità di sensazione* sia ne' quattro sensi particolari di cui qui parliamo, e oltre a ciò come in essi sieno i quattro *fenomeni* indicati.

noi è sentita, almeno dov'ella sia di un grado sufficiente per essere; sebbene non sempre da noi è avvertita. Anzi ella è avvertita assai raramente ne' quattro sensi a' quali appartengono i quattro fenomeni sensibili: poichè la vivacità e singolarità di que' fenomeni, come pure il loro vantaggio e necessità, tirano e tengono a sè tutta la nostra attenzione, e la distolgono dalla sensazione a noi sterile dell'organo stesso.

Ma questo non avvien tanto nel tatto, senso meno fenomenale, e che tien più raccolta la nostra attenzione nell' organo stesso.

Questa seconda maniera pertanto, onde noi percepiamo il corpo nostro, non differisce dalla prima essenzialmente.

Ella poi è *soggettiva* in questo senso, che noi percepiamo gli organi nostri come *senzienti*, e non come solo sentiti: come formanti, in una parola, una cosa con NOI, in quanto noi siamo il soggetto senziente.

Ma in queste due maniere di percepire il corpo nostro, la materia della sensazione (il corpo stesso) è sempre la stessa. Quindi non può esser contraddizione fra loro.

Laonde ciò che rende l' una all' altra coerenti ed eguali queste due maniere di sentire, si è il riferire che facciamo il sentimento e la sensazione agli stessi punti dello spazio.

CAPITOLO V.

CRITERIO DELL' ESISTENZA DE' CORPI.

ARTICOLO I.

Definizione de' corpi alquanto perfezionata.

Dopo l' analisi fatta del sentimento fondamentale, e delle sensazioni acquisite (nelle parte lor soggettiva), noi possiamo perfezionare alquanto la definizione del corpo.

E per veder prima le più celebri definizioni che ne han dato i moderni.

I. Berkeley e Condillac definirono il corpo un complesso di sensazioni. Ma la *sensazione* non può essere, come abbiam veduto, che un effetto dell' azione del corpo sullo spirito: e quindi in una tale definizione mancava l' agente, mancava la sostanza del corpo, e non si riteneva che un suo accidentale effetto. Ora la sostanza del corpo è il corpo. Quella definizione adunque escludeva il corpo, e conteneva l'idealismo, cioè la negazione de' corpi.

II. Cartesio e Malebranche riposero l' essenza del corpo nella estensione. Ma il concetto dell' estensione non presenta alcuna attività, alcuna forza: ella è più tosto il termine di un' azione: l' osservazione ci dice, che la prima cosa che noi sofferiamo da' corpi, è il sentimento che in noi producono con una certa azione; e troviamo poi, analizzando questo sentimento, che egli si riferisce a certi punti nella estensione, ch'egli si espande e termina nell'esteso: quindi l'estensione la scopriamo a principio come un *modo* di quel sentimento che in noi producono i corpi. Vero è che noi analizzando, come facciam più sotto, questo *modo* di sentire (effetto dell' azione de' corpi), troviam anco ch' egli dee pur esser reale nella causa che l' ha prodotto, e che perciò i corpi dovranno essere estesi: ma questa è una scoperta secondaria: e l' *essenza* della cosa, secondo Cartesio, è ciò che da prima noi concepiamo nella cosa pensata. Or noi non potremmo pensare all' estensione, se non pensassimo prima ad un' *azione* che vien fatta in noi, e che ci mostra l' estensione stessa.

III. Leibnizio s' accorse che l' essenza del corpo dovea porsi in una *forza*, ma egli non mosse i suoi ragionamenti dalla osservazione, dalla qual sola, per esser solidi, debbono cominciare. Pertanto in luogo di accontentarsi dell' idea di una forza che agisce in noi, e ci fa passivi nel tempo della sensazione corporea, il quale è un fatto della coscienza; egli anzi immaginò che il corpo dovesse essere una forza che in noi pun-

Digitized by Google

to non operasse, ma solo in sè medesima (come tutte l'altre sue monadi) per una interiore energia, ed operasse armonicamente bensì con noi, ma non su noi. Egli tolse con ciò a sè stesso l'unico mezzo col quale conoscer potea quella forza : perocchè l'uomo altramente conoscer non la può, che per l'osservazione di quanto avviene in sè stesso. L'ipotesi, che dal nostro interno si enodi e sviluppi una cognizione della medesima, è immaginazione gratuita, non sorretta in alcun modo nè dall'osservazione nè dall'analogia, nè da veri argomenti intrinseci. Or, se si doveano concepire i corpi non per quello che l'osservazion di essi ci porge, ma secondo l'immaginazion nostra; natural cosa era che quelle forze, che corpi vogliam chiamare, si dovessero come meglio piaceva foggiare: quindi potevasi e supporle semplici (1), e dare ad esse la *percezione*: il che è quanto dire idearle non come sostanze che fan sentire, ma come sostanze che sentono. L'idea adunque leibniziana de' corpi è diversa al tutto da quella che noi presentiamo.

Noi moviamo ogni discorso dalla osservazione : e la descrizione che noi diamo dei corpi vogliamo che sia il risultamento di questa.

Se v'abbia nel corpo tal cosa, che sotto la nostra sperienza non cada, o non entri in ciò che esige la concezione intellettiva de' medesimi, noi non cerchiamo punto: sarebbe una ricerca tutto straniera al nostro divisamento, e impossibile all'uomo.

L'osservazione adunque assicurò che noi nella sensazione eravamo passivi. L'esser passivi vuol dire sofferire un' azione della quale non siamo noi gli autori. La coscienza di un'azione fatta in noi, di cui noi non siamo gli autori, è la coscienza di una energia operante in noi: e una energia operante in noi, concepita dal nostro intelletto, è un ente, una sostanza. Quindi la prima definizione, ancora imperfetta, che abbiamo usata del corpo: « il corpo è una sostanza che agisce in noi in un *dato modo*. »

A perfezionare questa definizione, conveniva cercare il *modo* dell'operare di questa sostanza; e trovato il valore di quella incognita, « in un dato modo, » sostituirlo nella nostra formola.

La sensazione o sentimento corporeo era l'azione di questa sostanza : conveniva adunque analizzare questa sensazione o sentimento.

Tentammo l'analisi : e trovammo che v'ha un sentimento fondamentale e uniforme e che v'ha un'azione che modifica quel sentimento fondamentale parzialmente: quindi due azioni, due energie, due sostanze, due corpi, il corpo nostro che produce in noi il sentimento fondamentale, e il corpo esterno che modifica il corpo nostro: il corpo che oltre esser sentito è senziente, e il corpo che è puramente sentito.

Il sentimento fondamentale, che è l'azione del corpo nostro, non è solamente un piacere; è un piacere che ha un modo e una limitazione sua propria, modo e limitazione che non iscaturisce dalla semplice nozione di piacere, e che si chiama *estensione*.

Le sensazioni acquisite sono tutte una specie di tatto (2).

Il *tatto* è una sensazione *soggettiva* insieme ed *extra-soggettiva*: cioè nella sensazione del tatto si sentono due cose:

Si sente l'*organo* senziente, e questa è la parte *soggettiva* : e si sente l'*agente esterno* che ha prodotto in noi col suo toccamento la sensazione del tatto, e questa è la sua parte *extra-soggettiva*.

La parte *soggettiva* è una modificazione del sentimento fondamentale, e con essa si sente quella parte che venne affetta nel corpo nostro, con un senso più vivo e nuovo, ma che si riferisce agli stessi punti ai quali pure il sentimento fondamentale si riferisce.

Vi sono però quattro classi o specie di sensazioni, proprie di quattro parti od orga-

(1) Più sotto ci verrà l'occasione di confutare direttamente i punti semplici di Leibnizio e di Boscovich.

(2) Col crescere naturale del corpo umano il sentimento fondamentale si modifica: questa specie però di modificazioni acquisite sono puramente *soggettive*.

ni del corpo nostro, le quali hanno congiunte a sè quattro specie di fenomeni, che sono le *superficie colorite*, i *suoni*, i *sapori* e gli *odori*.

Analizzata così l'azione che esercita in noi la sostanza corporea, dico che l'essenza del corpo dee consistere in ciò che questa azione ha di comune, d'invariabile, cioè nei due elementi, 1.° del piacere o dolore, 2.° e dell'estensione in cui questo si prova. Quindi la definizione del corpo da noi sopra toccata si può perfezionare in questo modo: « Il corpo è una sostanza che produce in noi un'azione, che è un sentimento di piacere o di dolore, avente un modo costante che noi chiamiamo *estensione*. »

E si può aggiungere ancora: « e che può essere accompagnato dalle quattro specie di fenomeni che si chiamano colore, suono, odore, e sapore; » avvertendo che, con questa giunta non si esprime la necessità di questi fenomeni attuali, ma solo l'attitudine nel corpo a suscitarli in noi, date tutte le condizioni a ciò necessarie.

Per la qual cosa, se una tale sostanza è congiunta con noi stabilmente con quel nesso che dicesi della *vita* (qualunque questo sia, non è del mio scopo investigarlo), una tale sostanza è il corpo mio soggettivo ed esercita nel mio spirito un'azione costante e uniforme che io chiamo *sentimento fondamentale*. Se manca questo nesso, egli è per me un corpo straniero, e non può produrre in me che delle sensazioni parziali e passaggere.

ARTICOLO II.

Criterio generale pe' giudizi intorno all'esistenza de' corpi.

Trovata la definizione del corpo (1), è trovato altresì il criterio secondo il quale giudicare della sua esistenza.

« Allora io potrò dire d'esser certo dell'esistenza di un corpo, quando io sono certo che esiste ciò che forma l'*essenza* sua e che viene espresso nella definizione. »

ARTICOLO III.

Applicazione del criterio generale.

Nella prima percezione del corpo noi esperimentiamo una sensazione fondamentale, che è il piacere della vita o sia dell'individua congiunzione del corpo nostro con noi.

Questa sensazione fondamentale ha congiunta a sè come un suo modo l'estensione, conciossiachè a diversi punti dello spazio si riferisce (2).

Questi due elementi, 1.° piacere o dolore, 2.° estensione, costituiscono la natura del sentimento corporeo: sono due elementi della percezione sostanziale de' corpi.

Or poi l'estensione primitiva a cui si riferisce il sentimento nostro, soffre delle modificazioni da una causa esteriore (corpi esteriori) e in questa modificazione succede in noi

1.° la sensazione del piacere o del dolore parziale e avventizio,

2.° la sensazione in una estensione diversa dalla prima; poichè ad altri punti riferiamo il nostro piacere o dolore, in quanto che il corpo nostro ha ricevuto qualche movimento nelle sue parti, qualche alterazione di forma.

Al che si aggiungono talora i quattro fenomeni dei quattro organi particolari, l'occhio, l'orecchio, le narici e il palato, cioè se questi sono gli organi affetti.

(1) Art. precedente.

(2) Il dire che il sentimento si riferisce a diversi punti dello spazio, è maniera che più facilmente richiama lo spazio *figurativamente* percepito: il chiamare all'incontro l'estensione puramente *modo* del sentimento, è maniera che non esce dalla sensazione soggettiva della medesima.

Digitized by Google

La sola sensazione di piacere o dolore che in noi proviamo non indica ancora per sè la presenza di un corpo: ci avvisa bensì che in noi vien fatto un'azione, e che ci dee essere una causa che la fa, da noi diversa; ma non ci direbbe mai, ove sola esistesse, che questa causa sia un corpo, perchè mancherebbe un elemento essenziale al corpo, l'estensione. Conviene che quella sensazione sia atta a farci percepire un'estensione, perchè noi in essa abbiamo una sensazione corporea: l'estensione determina la nostra sensazione, cioè fa si ch'ella sia una di quelle che si chiamano *corporee o materiali*.

Viceversa, l'estensione sola non è il corpo; poichè il primo elemento essenziale al corpo è la *forza* di produrre in noi un sentimento.

Acciocchè dunque noi non cadiamo in errore sull'esistenza del corpo, uopo è che ci accertiamo delle due condizioni o elementi che formano l'essenza di lui, 1.° il sentimento (passività nostra, azione del corpo), 2.° e l'estensione a cui il sentimento si riferisce (modo del sentimento).

V'ha un'*azione* fatta in noi che costituisce il sentimento fondamentale: questo sentimento ha congiunto il *modo* dell'*estensione*.

Dunque esiste un corpo a noi stabilmente congiunto. L'esistenza del corpo nostro non è soggetta più a dubbio; poichè non è possibile ingannarci sull'esser noi vivi o morti: giacchè i due elementi costitutivi il corpo in questo caso sono due fatti della coscienza.

Nelle sensazioni poi avventizie si distinguono i due elementi,

1.° una modificazione del sentimento fondamentale, la quale è una sensazione più viva e nuova di qualche parte del corpo nostro,

2.° una percezione di un agente esteriore all'estensione, abbracciata dal sentimento fondamentale.

Il primo elemento è la seconda maniera *soggettiva* di percepire il corpo nostro: il secondo elemento costituisce la percezione *extra-soggettiva* de'corpi esteriori.

L'esistenza adunque del corpo nostro si fonda sempre nel testimonio del sentimento fondamentale.

Rispetto poi a'corpi esteriori, la certezza della loro esistenza al sentimento fondamentale pure si rapporta, perchè l'azione ch'essi fanno su noi è indivisibilmente congiunta colle modificazioni dello stesso sentimento fondamentale, e la loro estensione è misurata con quella stessa che prima dal sentimento fondamentale viene occupata.

ARTICOLO IV.

La certezza del corpo nostro è il criterio dell'esistenza degli altri corpi.

Quindi il corpo nostro, percepito nel primo modo, è un *criterio* dell'esistenza di tutti gli altri corpi.

E al primo modo di percepire il corpo, cioè col sentimento fondamentale, conviene di ridurre gli altri modi: cioè il secondo *soggettivo*, poichè è una modificazione del fondamental sentimento; e il terzo *extra-soggettivo* (pe'corpi esterni), poichè l'estensione extra-soggettiva si rileva, come meglio vedremo, per un confronto che nasce colla soggettiva.

Digitized by Google

ARTICOLO V.

Applicazione del criterio agli errori che si posson prendere sull' esistenza di qualche membro del corpo nostro.

Sull'esistenza del corpo nostro non può cadere errore, quando nel primo modo, cioè col sentimento fondamentale si percepisce (1).

Ma quando si percepisce colla sensazione acquisita (nella quale sono gli altri due modi da noi distinti, l'uno *soggettivo*, l'altro *extra-soggettivo*) (2), allora può essere che c' inganniamo sull'esistenza di qualche parte del corpo nostro.

Quanto all' error che può nascere nel percepire il nostro corpo nel terzo modo, cioè qual agente straniero, e non qual soggetto, noi non parliamo qui: perocchè quest' errore è comune alla percezione di tutti gli altri corpi fuori di noi, e di questo parliamo più sotto.

Ma circa l'errore che può nascerci sull' esistenza di qualche parte del corpo nostro percepita nel secondo modo soggettivo, ecco il caso ed il suo scioglimento.

Quegli a cui fu amputata una mano od un piede, e poi guarito, sente talora fortemente dolere non i moncherini o gli stinchi, ma pur la mano o il piede che egli non ha, sicchè gli pare d' avere ancora que' membri che gli furon mozzati. Per tal modo riferisce egli il suo dolore all' estensione in un modo ingannevole e falso.

Questo è il caso dell' errore (3): ecco il modo onde coll' applicazione del criterio accennato si scuopre.

La mano o il piede mozzo non lo sente egli già per quel sentimento fondamentale, ma per la sensazione avventizia di que' dolori. A veder dunque se questa sensazione c' inganna, abbiam detto che convien ridurla, come a suo criterio e prova, al sentimento fondamentale.

La sensazione acquisita del corpo si riduce al sentimento fondamentale, quando uom s' accerta ch' essa è una modificazione di esso sentimento. Veggiamo adunque come ciò si faccia nel caso proposto.

La sensazione del dolore nel braccio o nella gamba recisa è fuor di dubbio modificazione del sentimento fondamentale; ma questo non prova ancora, come dicevo, l' esistenza del corpo (4).

Convien adunque che si possa ridurre anche l'estensione sentita colla sensazione, all' estensione stessa del sentimento fondamentale.

Ora quali sono i caratteri dell' estensione del sentimento fondamentale?

Due ne abbiam veduto: 1.° l' esistenza sua uniforme e costante, 2.° l' attitudine a subire delle modificazioni. Prendiamo questo secondo carattere, e vediamo se regge al suo confronto l' estensione sentita della mano e del piede mozzo.

Il piede o la mano così percepita, è quella stessa del sentimento fondamentale? S' ella è la stessa; dovrà essere soggetta a più modificazioni; giacchè l'estensione fondamentale (la mano percepita col sentimento fondamentale) ha questo di essenzial carattere, d' esser atta a subire modificazioni. La mano dunque, se esisterà, potra esser

(1) Art. III.

(2) Art. IV.

(3) Io metto la cagione di questo errore, anzichè nella sensazione, in un giudizio *abituale*. Noi eravamo soliti, avendo il piede o la mano, di riferire a queste parti il dolore: questo noi facevamo per necessità di natura, poichè eran quelle parti che ci dolevano. Or di questa necessità si è fatta in noi un'*abitudine* di riferirlo colà; e questa ci è restata, anche tolta quella necessità. Sentendo dunque noi una sensazion dolorosa poco dissimile da quella che sentivamo prima nella mano o nel piede, con questa la confondiamo, e le diamo anche lo stesso luogo, non avvertendo il luogo che le spetta veramente.

(4) Art. III,

toccata, veduta, mossa ecc., che sono le modificazioni dell' estensione fondamentale. Ma la man del mozzo non si presta a questo: ella è sentita, ma non col sentimento fondamentale: è dunque un fenomeno ingannevole, perocchè non si può ridurre all' estensione fondamentale, nè dimostrare che non è se non la fondamentale estensione modificata. E veramente, quando io sento una mano pel dolore che in essa provo, il modo di questa sensazione, cioè l' estensione sua, dee essere identica con quella del sentimento fondamentale: nè può esserci altra differenza se non questa sola; che nel sentimento fondamentale la sensazione è men viva e continua; mentre l' acquisita o avventizia è viva assai più, parziale e temporanea.

ARTICOLO VI.

Argomento degl' idealisti tratto da' sogni, rifiutato.

Quindi apparisce la vanità dell' argomento degl' idealisti, tratto dalle visioni che noi abbiamo ne' sogni. Essi dicono: non potrebb' esser la vita un continuo sogno?

E non osservano, che quelle rappresentazioni de' sogni c' ingannano sull' esistenza de' corpi esterni, ma non sull' esistenza del nostro proprio corpo; anzi questa la contestano.

Noi non potremmo avere quelle illusioni de' sogni, se non fossimo forniti di un corpo che, stimolato in un dato modo, ci presentasse quella specie di fenomeni.

Tanto è lungi adunque che i sogni ci possano far dubitare dell' esistenza de' corpi in generale, che anzi essi ce la provano e confermano: conciossiachè quelle illusioni non ci nascono se non perchè il corpo nostro soffre in un dato modo: non si sognerebbe, se non si avesse corpo.

Più a basso vedremo per qual via noi possiamo distinguere la falsità dalla veracità ne' fenomeni esteriori.

CAPITOLO VI.

ORIGINE DELL' IDEA DI TEMPO.

ARTICOLO I.

Nesso delle dottrine esposte con quelle che seguono.

Abbiam veduto come da noi si percepisca il corpo nelle due prime maniere *soggettive*, cioè che valgono pel corpo nostro: ora ci rimane a parlare della terza, che è *extra- soggettiva*, cioè che vale per tutti i corpi che sono agenti stranieri applicati alla nostra facoltà di sentire; colla quale possiamo anche percepire il corpo nostro, ma non come nostro, sì bene come qualsiasi altro corpo esteriore.

Prima tuttavia di venire a questa terza maniera, gioverà che spieghiamo alcune *idee astratte*, le quali anche dal corpo percepito soggettivamente si posson cavare (1): e queste sono le idee di *tempo*, di *movimento*, e di *spazio*.

In vero, il *tempo* è connesso con tutte le azioni o passioni che dalla nostra coscienza si attestano: il *movimento* non ha alcun bisogno de' sensi esteriori a percepirsi da noi, essendo la *facoltà nostra locomotrice* una facoltà *interna* e soggettiva, di cui la coscienza medesima ci afferma l' esistenza: e finalmente lo *spazio* o *estensione*

(1) La mente nostra però non fa quest' astrazione, se non quand' ella è già sufficientemente sviluppata: nè sufficientemente si sviluppa, se non per l' uso de' sensi esteriori. Ciò non toglie, che il corpo soggettivamente percepito sia il fondamento delle astrazioni di cui parliamo.

è pure un modo del nostro sentimento corporeo soggettivo (1), dal quale sebbene non si possa divider nel fatto, tuttavia si può distinguere nel sentimento stesso colla mente, siccome in qualsiasi essere si può notare il suo *modo* di essere, benchè coll'*essere* stesso per sè indivisibilmente congiunto.

Di queste idee adunque, di *tempo*, di *movimento* e di *spazio*, noi abbiamo già un fonte in quelle idee che fino a qui abbiam dichiarate: ci gioverà tuttavia l'usar anche della percezione *extra-soggettiva* de' corpi, e dell'uso de' sensi esteriori, per non disgiungere quello che troppo suol essere nella mente nostra congiunto. Poniam dunque mano alla deduzione di queste idee.

ARTICOLO II.

Idea di tempo acquistata dalla coscienza delle proprie azioni.

In facendo un' azione, noi siamo limitati in due modi (2): e quel sentimento interiore e immediato, pel quale siamo conscii a noi stessi di far quell' azione, egli medesimo ci avvisa della doppia limitazione.

La prima di queste limitazioni è ciò che si chiama un *grado d' intensità* nell'azione; la seconda è ciò che si chiama una certa *durata dell' azione*; ma questi vocaboli d' *intensità* e di *durata* significano quelle due *limitazioni* nello stato di astrazione, cioè dopo che noi le abbiam divise colla mente dalle azioni stesse interne ed esterne cui limitano, e fatte così divenire due esseri mentali, isolati, a cui s'impongono distinti vocaboli.

Fino a certo punto noi possiam crescere la *intensità* e la *durata* delle nostre azioni, e noi possiam immaginarci che cresca indefinitamente. Or la *durata successiva* è l' idea del *tempo*.

Come la mia azione presente ha una durata successiva, così una *durata successiva* ha pure qualunque altra azione o mia od altrui, o reale o possibile.

Quindi la durata di un' azione paragonata colla durata dell'altre azioni dà un certo rapporto: e questo si dice la *misura del tempo*.

Comunemente per misura del tempo si prende un' azione patente, solenne, uniforme, costante: e tale è il moto della terra che si gira intorno al proprio asse e intorno al sole; e le parti di questa azione formano le parti del tempo, gli anni, i mesi i giorni, le ore ecc.

Si sarebbe potuto prendere a misura del tempo qualsivoglia altra azione, purchè alla durata di essa si rapportasse la durata di tutte le altre azioni.

Sebbene io possa diminuire ed accrescere la durata d' una mia azione, tuttavia quando io voglia conservare la stessa quantità d' azione ciò far non posso senza compensare coll'intensità ciò che perdo nella durata accorciata; o se accresco la durata, debbo scemare altrettanto l'intensità. Si dà dunque un rapporto invariabile fra la *durata* e l'*intensità* dell'*azione*.

La costanza di questo rapporto è fondata in due dati costanti, cioè 1.° nella quan-

(1) Fino a qui nulla di più abbiamo scoperto intorno all' estensione: più innanzi conosceremo meglio la sua natura, e vedremo ch'ella non ha solamente un' esistenza nel soggetto, ma nell' agente altresì.

(2) La prima azione che noi sentiamo di fare è quella della vita: la qual pure ha la limitazione della *durata*. Nel *sentimento fondamentale* adunque è compreso anche il sentimento del *tempo*. Ma l'analisi del sentimento fondamentale richiede troppo lavoro: ed io mi limito in quest' opera elementare ad accennare di questo sentimento ciò che è necessario per l' assunto tolto dalla medesima.

tità costante di effetto o di azione che si vuole ottenere, 2.° e nella quantità limitata delle forze operanti, la quale pure è data e costante.

È dunque per legge, che esce dalla natura delle cose, fissato, che volendo una data quantità d'azione entro una certa durata, non possa essere che una certa e fissa intensità d'azione quella che la ottenga.

Di più, poniamo la quantità d'azione, che si esige, non determinata; e l'intensità dell'azione poter variare. Mettiamo costante la durata. Applicando poi a questa durata una serie di gradi d'intensità d'azione noi avremo una serie che ci esprimerà altrettante quantità d'azioni o d'effetti, tutte proporzionate alla serie de' gradi d'intensità, nè più nè meno. Io posso dunque stabilire in generale, che dentro una durata qualsiasi la quantità d'azione sarà proporzionata all'intensità dell'azione, e nulla più; quindi l'idea della *equabilità del tempo*. Checchè si faccia entro una certa durata, io ho un rapporto costante fra l'intensità dell'azione, e la quantità di questa: sicchè ov'io vedessi farsi poco entro quella durata, potrò bensì immaginar sempre che di più si facesse, ma a condizion di supporre un aumento nell'intensità dell'azione: in una parola, io posso pensare la possibilità di fare una cosa entro certa durata, ma mediante una tale intensità d'azione determinata; e lo stesso posso pensare di qualunque durata a quella ugnale.

ARTICOLO III.

Idea di tempo, suggerita dalle azioni altrui.

Ciò che fu detto rispetto alle azioni di cui la coscienza ci dice d'esser noi gli autori, possiamo dir similmente di quelle azioni che noi percepiamo e delle quali gli autori non siam noi.

Per tal modo il tempo non solo è *limitazione* dell'azione, ma ancora della passione: e ciò perchè *passione* ed *azione* non sono ben sovente che lo stesso fatto considerato sotto due rispetti diversi e contrari.

ARTICOLO IV.

Idea pura del tempo.

In tutte le azioni e passioni degli esseri finiti, noi possiamo astrarre quella loro limitazione, che abbiam chiamato durata successiva, e poi aggiungere l'idea di possibilità (cioè dell'azione possibile), che è in noi ingenita, come si disse: allora noi abbiam l'idea pura del tempo, cioè del tempo non in un'azione reale, ma in un'azione possibile.

ARTICOLO V.

Idea del tempo puro indefinitamente lungo.

Noi percepiamo la durata successiva siccome « una possibilità, che mediante un dato grado d'intensità nell'azione, si ottenga una data quantità della medesima. »

Tale è l'idea del tempo in generale, dataci dalla osservazione, o sia l'idea pura del tempo.

Data dunque l'intensità costante, la *quantità d'azione* è la misura del tempo: e l'*equabilità del tempo* non vuol dir altro se non « la medesima quantità d'azione ottenuta con un grado costante d'intensità. »

Ma questa quantità d'azione data (qualsiasi), ottenuta con un grado costante d'intensità (qualsiasi), noi possiam concepirla coll'idea della *possibilità* ch'ella si

Digitized by Google

replichi un numero indefinito di volte. Indi l'idea del *tempo puro indefinitamente lungo*. Quest' idea dunque analizzata, è composta 1.° dell' idea di *possibilità* (indefinita per sè stessa, 2.° e dell'idea (astratta) di una delle due limitazioni a cui vanno soggette le azioni che si fanno successivamente.

ARTICOLO VI.

Sulla continuità nel tempo.

§ 1.

Tutto ciò che avviene, avviene per istanti.

In qualunque istante si osservi una cosa qualsiasi che abbia in sè successione, cioè che nasca, cresca, si perfezioni, invecchi e perisca; in qualunque istante, dico, si osservi tal cosa; trovasi in essa uno stato determinato.

Conciossiachè, pel principio di contraddizione, non può esser in lei parte, o perfezione, la qual sia e non sia nel medesimo tempo.

A dichiarar quest'idea, osserviamo il dente che mette in un bambino, o il tempo quando muta in barba la lanuggine d'un giovinetto. A chi dimanda: È nato il dente? è venuta la barba? rispondesi: Non ancora, ma *comincia*. Questa parola, *comincia*, racchiude una relazione mentale col futuro stato della cosa, cioè col dente già nato e venuto, e colla barba cresciuta. Ma certo è che quella nascenza di dente che si mosse a venire, e quelle cime de' crini spuntate, considerate in sè stesse, sono già, e non è il loro stato alcuna cosa di mezzo fra l'essere e il non essere.

Questa semplice osservazione del fatto ci dà una conseguenza singolare, ma vera, cioè che tutto ciò che avviene, avviene in uno istante: quando però s'intenda quel *tutto ciò che avviene* non per cosa complessa, cioè per una natura già formata (e l' uomo suol sempre aver l'occhio suo a questa), ma per quella cosa qualsiasi (parte di natura, elemento di un oggetto complesso) che in ciascuno istante è : conciossiachè quella cosa, checchè sia, la quale in un dato istante si trova essere, è perfetta verso di sè, verso dell' esistenza sua; sebbene sia imperfetta considerata qual parte di cosa maggiore, di cui ella è elemento, o abbozzo, o principio.

E quinci una grave difficoltà.

Se, in questo senso, tutto ciò che si fa, si fa in uno istante, ond' è dunque il tempo continuo? Questa idea di tempo la caviam pure per astrazione da ciò che si fa dalle azioni. Pensando una serie di cose che avvengono, delle quali ciascuna avviene in uno istante, noi percepiam, sì, una serie di punti, una successione d' istanti; ma un tempo continuato non mai.

§ 2.

Nell'idea di tempo data dalla sola osservazione, non si può trovare la soluzione della predetta difficoltà.

Ripigliamo l'esempio de' peli nascenti, e veggiamo se l'osservazione sola ci somministra primieramente tale idea del tempo, nella quale entri il carattere di una vera continuità.

Un capello lungo un palmo abbia messo due mesi a venire.

Questo moto del capello fu un' *azione*, che noi diremo *complessa*; perciocchè ci appar composta di molte piccole azioni, ciascuna di minor durata.

E simigliantemente sarebbe della produzione di qualunque altra natura: poichè il nascimento di un fiore, l'incisione di un basso rilievo, o qualunque altro avvenimen-

Digitized by Google

to il qual diede o mutò l'essere a checchessia, noi lo chiameremo un'*azione complessa*, perciocchè possiam sempre col nostro pensiero suddividerla in più parti, le quali sarebbero altrettante azioni o avvenimenti minori.

Ora badisi primieramente, che il tempo messo da quel capello a venire, conserva una ragione costante con tutte le altre azioni che fatte si sono entro i due mesi, a quel modo che l'abbiamo dichiarata di sopra (1), cioè fatta ragione all'intensità dell' operazione.

Fissata così la intensità dell'operazione entro i due mesi, ogni essere in essi operante non può dare che una *quantità di azione*, o sia un effetto determinato.

Veggiamo or dunque come quest'azione complessa e successiva, o questo effetto totale si possa pensare diviso in istanti nella durata de'due mesi.

Facciamo una distribuzione arbitraria qualsiasi di questi istanti. Il capello si supponga cresciuto un palmo in 5,184,000 istanti, in ciascuno de'quali egli acquistò il suo piccolo aumento corrispondente. Io dico: se in capo a due mesi la sua lunghezza dee esser di un palmo e nulla più, è necessario che l'intervallo d'uno all'altro di quegl' istanti, ne' quali egli è cresciuto sia determinato; sicchè, supposto sempre uguale l'intervallo d'uno all'altro, sarà nè più nè meno un minuto secondo.

Questi intervalli così minuti e più ancora, sfuggirebbero interamente all'osservazione: quindi essi non potrebbero esser da noi misurati nè percepiti colla osservazione ma solo col ragionamento: cioè noi li potremmo misurare dalla cognizione dell'effetto totale, o sia della quantità d'azione avvenuta in un dato tempo notabile (la qual cade sotto l'osservazione), come sarebbero i due mesi, o anche meno, qualunque sia il tempo, purchè notare da noi si possa; e la misura di quella quantità d'azione è il rapporto di tutte le altre quantità d'azioni entro lo stesso tratto di tempo ottenute.

Tuttavia seguitiamo un poco nella supposizione dell'esistenza di questi piccoli intervalli. Se essi fosser tali che potessero esser da noi osservati, in che modo potrebbero essi cadere sotto la nostra osservazione?

Non per sè, perciocchè in quanto a sè sono una negazione, una cessazione di azione: solo dunque per la relazione della diversa frequenza degl'istanti in azioni diverse. Se dunque noi potessimo osservare que' successivi crescimenti istantanei che abbiam supposto avvenir nel capello ogni minuto secondo, noi guardando quest' azione sola, non avremmo nessuna misura del minuto, se pure a ciò che avviene in noi in un corrispondente intervallo, come il battito del cuore, o un grado di stanchezza ecc., nol paragonassimo. All' incontro raffrontando più azioni insieme, osservando per esempio gli accrescimenti del capello d'un vecchio in confronto cogli accrescimenti del capello d'un giovane, rileveremmo, che mentre il primo dà un aumento, il secondo ne dà due o tre: indi la misura di quel piccolo intervallo, tolta sempre dalla quantità d'azione (fatta uguale l'intensità) che si ha per risultato entro due istanti. La misura dunque di quegl' intervalli piccolissimi, dove aver si potesse colla osservazione, non sarebbe altro che il rapporto della quantità o effetto totale, che si rileverebbe in più cause operanti entro due medesimi istanti. Quindi la misura di quegl' intervalli piccolissimi non potrebb' essere d'altra natura da quella che si ha di una serie d'istanti, o sia d'una durata notabile, in fine alla quale si mettono a confronto delle quantità d'azioni maggiori, o degli effetti totali che per la loro grandezza cader possono sotto la nostra osservazione.

Conchiudiamo adunque, che posti i veri fin qui dimostrati, cioè posto 1.° che tutto ciò che avviene, avviene per istanti, 2.° e che l'idea coi l'osservazione ci può dare del tempo non è che un rapporto degli avvenimenti in fra loro, cioè delle quantità d'azioni entro i medesimi istanti, consegue che

« Qualsiasi osservazione, quand' anco fosse un' osservazione indefinitamente più

(1) Art. I.

Digitized by Google

fina e più penetrante di quella della qual l'uomo è capace, non potrebbe mai somministrare immediatamente all'intendimento l'idea di un tempo *continuo*, cioè di una successione continua; ma non somministrerebbe se non l'idea di una serie d'istanti più o meno prossimi fra loro, ed il rapporto fra i medesimi. »

A malgrado di tutto questo però noi abbiamo l'idea di un tempo *continuo*. Dobbiamo dunque rendere una ragione sufficiente, che spieghi il fatto di questa idea. Tentata la via della sola *osservazione*, e trovatala inetta a tal fine, dobbiamo cercare un altro fonte, onde quella idea possa esserci derivata.

§ 3.

Necessità di ricorrere alle *possibilità* semplici delle cose, e avvertenza di non confonderle colle cose reali.

Nelle concezioni nostre intorno al tempo, separiamo dunque quelle che ci son date immediatamente dall'osservazione, da quelle che noi formiamo col ragionamento astratto che muova però sempre dall'osservazione.

L'osservazione presenta al nostro intendimento, cioè alla nostra facoltà di *giudicare*, cose di *fatto*. Le *idee* esprimono pure *possibilità*, e non cose di fatto.

Ora non si hanno già a spregiare le pure idee che esprimono semplici *possibilità*, siccome la frettolosa temerità del secolo trapassato facea; ma ciò di che dobbiamo sommamente guardarci si è di non confondere giammai le *possibilità* colle cognizioni delle cose reali e de' fatti.

Le idee o le possibilità sono rispettabili altamente per due ragioni, cioè 1.° poichè senza quelle non possiamo fare il menomo ragionamento nè anco in sulle cose di fatto, siccome risulta da tutta la teoria dell'origine delle idee, la qual dimostra che in ogn' idea la *possibilità* si mescola necessariamente (1); 2.° poichè fra tutte le cose possibili contrarie, le quali d'una cosa si pensano, ve n'ha pur una di vere, e può anco essere talora che col ragionamento si trovi la via di fermar fra le due quale ella sia.

Ma dopo ciò, il ravvolgere insieme ciò che è possibile d'una cosa, con ciò ch'è di fatto, è l'error capo di tutti gli errori; perciocchè corrompe il metodo stesso, o sia il mezzo di trovare la verità.

Occupiamoci adunque con diligenza a sceverare le cognizioni che intorno al tempo ci vengono immediatamente dalla osservazione, e ci additan de' fatti (2), da quelle che non esprimono che semplici *possibilità*.

§ 4.

L'osservazione non ci fa conoscere il tempo che come un rapporto fra la quantità delle azioni, data la medesima intensità nell'operare.

L'osservazione adunque non ci mostra che *azioni grandi;* perciocchè un'azione quand'è semplificata, o sia diminuita oltre a certo termine, si sottrae a qualsiasi nostra osservazione.

(1) Parte II.
(2) Queste cognizioni sono le percezioni stesse delle cose, le quali d'*idee* e di *giudizi* si compongono: le *idee* diverse da questi giudizi, e ad altra operazione non soggiacipte, esprimono sì delle *possibilità*, ma delle quali v'hanno i casi di realizzamento nel fatto.

Digitized by Google

Il rapporto della quantità di queste azioni grandi (fatta però ragione all' intensità dell' operare) è ciò che ci dà la pura osservazione (1).

Ora, data sempre uguale l' intensità dell' operare, alla diversa quantità dell'azione seguita una circostanza, che è quella per la quale l' osservazione ci porge la cognizione del tempo.

L' azione di minor quantità (data l' intensità uguale); è finita, e la possiamo osservare a tale istante, nel quale l' azione di quantità maggiore, cioè l'effetto totale, ancor osservar non possiamo; perciocchè non è in quello istante ancora finita.

Quindi l'attitudine che ha l'azione minore (una parte dell' azione grande) di esser da noi osservata a quel tempo in cui l' altra totale non è ancora presente a noi, per modo che il suo comporsi successivo è d' una successione più o meno lunga, è ciò che chiamiamo la durata successiva dell' azione, la quale viene ad un medesimo coll' idea nostra del tempo quale l' osservazion ci presenta.

§ 5.

L' idea del tempo puro, e della indefinita sua lunghezza e divisibilità, sono mere possibilità o concetti della mente.

Fin qui il *fatto*. Veggiamo ora quali sieno quelle *possibilità*, che, posto questo fatto, si presentano alla mente nostra. E riflettasi, che nella deduzione delle *possibilità*, la mente procede innanzi fino che ella può, cioè fino che non venga a cosa, nella quale vegga implicarsi una contraddizione.

I. In primo luogo, la mente, osservando che entro due medesimi istanti, quali sieno, molte azioni reali si fanno, di quantità fra loro varia, ma che mantiene certo rapporto; ella astrae da quelle azioni reali, e pensa a quelle azioni siccome meramente possibili. Così ella si forma l' *idea pura del tempo* (2); cioè ella pensa che fra due istanti dati (3) possano aver luogo certe quantità d' azione, aventi un certo rapporto colle loro intensità rispettive, e fra loro.

II. Dopo ciò, la mente riflette, che fra le diverse azioni grandi, che l' osservazione ci ha presentato, ve n' hanno di più lunghe, e di meno; o sia, che entro due istanti dati, si replica talora, e triplica, e s' inmila talvolta un'azione: ella pensa quindi la *possibilità*, che l' azione medesima sia iterata un *indefinito* numero di volte, ritenendo quell' azione non più come reale, ma sempre come possibile: indi la lunghezza *indefinita* del tempo puro. Quest' idea dunque della indefinita lunghezza del tempo, non è che una mera *possibilità* pensata dalla mente; la quale non trova mai contraddizione nel pensare che un' azione qualunque si rinnovi ancora, quantunque volte ella siasi rinnovata per lo tempo passato.

III. Di più, dall' accorgersi che fra le azioni atte ad essere osservate ve n' hanno di più lunghe, e di meno, sicchè mentre si fa un' azione, tal' altra azione si ripete più volte; così la mente ragiona: L' azione più breve ripetesi, a ragione d' esempio, due, tre, quattro, mille volte, in quello che l' azione più lunga una volta sola si compie: nell' istante adunque che l' azione più breve s' assolve la prima volta, l' azione più lunga non si può fare che in alcuna sua parte. Quindi la mente considera un' azione come un risultato di più parti, o sia un complesso di tante azioni minori. Egli è vero che venuti ad un' azione brevissima, l' osservazion ci vien meno: ma la mente pensa la

(1) S'intende già concepita dall'intelletto, perciocchè è il solo intelletto che osserva i *rapporti*, come ho dimostrato nella Sez. IV, cap. IV, art. xx.

(2) Art. V.

(3) Questi istanti non sono che il *principio* e il *termine* d'un'azione complessa possibile, che si prende per norma.

possibilità di una **osservazione** più fina, e poi via più fina ancora, di quella che s'abbia l' uomo; perocchè in questo pensiero non trova contraddizione. Indi conchiude, che con quell' osservazione sottilissima sarebbe possibile di rilevare un' azione più breve ancora della minima, fra quelle che sono a noi osservabili. La mente adunque riconosce la *possibilità* d' azioni sempre più brevi indefinitamente: perocchè per quanto accorci quest' azione, non trova mai una contraddizione nell' accorciarla via più colla mente. Indi l' idea della *divisibilità indefinita del tempo.*

IV. La divisibilità indefinita del tempo non è che la possibilità che dà la mente di assegnare una serie d' istanti sempre più vicini fra loro, cioè di pensare delle azioni sempre più brevi, il principio ed il fine delle quali sono appunto gl' istanti di questa serie, come i termini di una linea sono i punti. Ma qui non abbiamo ancora l' idea della *continuità*, che con questo discorso cerchiamo: veggiamo adunque come anche questa idea sia una possibilità della mente; ed occupiamoci di lei con ispecial diligenza, come di una idea, quanto difficile, tanto importante.

§ 6.

L' idea fenomenale della continuità del tempo è fallace.

I minutissimi interstizî che dividono l' una dall' altra quelle piccole azioni, nelle quali abbiam veduto doversi scomporre le *azioni grandi* producenti un qualche cosa, si tolgono interamente dalla nostra osservazione. Quindi ci si presentano le nuove esistenze, cioè l' effetto totale di quelle piccole azioni innumerevoli, siccome un prodotto di un' azione sola e veramente *continua* (1). Ma ciò non è che una pura apparenza. Quindi l' *osservazione* ci dà un' idea *fenomenale* della continuità del tempo.

E che una tale idea sia puramente fenomenale e apparente, il mostra la dimostrazione per noi data della necessità, che tutto ciò che avviene, avvenga per istanti (2): conciossiachè una serie di istanti non si può formar giammai in un tempo continuo, per vicini che quegl' istanti si rendano.

Ma poichè questo vero è rilevantissimo, voglio rinforzarlo di altra dimostrazione, la quale fino al principio di contraddizion ci conduca, e mostri nell' idea di una *continuità* perfetta di tempo, o nella produzione continua di un effetto grande, cioè atto ad esser da noi osservato, una interior ripugnanza.

Dissi che la mente nel suo mondo della possibilità spazia senza ristarsi, fino a che non si abbatta in cosa contradditoria con sè medesima; perciocchè la contraddizione non può ella pensarla, essendo la stessa impossibilità.

Ora io dico, che la *continuità* nella *successione* è appunto una contraddizione; quindi la mente non può vederla come possibile: ed ecco con quale serie di proposizioni il dimostro.

Prima proposizione. « Pensare che esista un numero indeterminato, è contraddizione. »

Nell' idea di un numero esistente s' inchiude la condizione che egli debba essere determinato. Se io penso un numero, questo, appunto perchè il penso, è determinato: se non fosse determinato, nol potre' io pensare: egli non sarebbe più un numero particolare, ma il numero in genere, essere puramente mentale. A veder ciò più manifesto, si consideri, che se io scrivo la serie de' numeri naturali 1, 2, 3, 4, 5 ecc., e la suppongo protratta a piacimento, questa serie è la formola che esprime ed annovera tutti i numeri particolari possibili. Se io dunque penso ad un numero particolare, debbo necessariamente pensare un numero che possa essere contenuto in detta formola.

(1) § 4 e 5.
(2) § 1.

Ora tutti i numeri contenuti in quella serie, sono determinati, cioè ciascuno è egli, e non è un altro: il 3, per esempio, è il 3, nè più nè meno, e non è il 4, nè il 2, nè alcun altro. È dunque dell' essenza specifica del numero di essere determinato. Un numero dunque indeterminato non esiste, nè può esistere.

Seconda proposizione. « Se un numero di cose, perchè possa esistere, dee essere *determinato*, egli dee essere altresì *finito*. »

La ragione di ciò si è, che l' essere un numero *determinato*, inchiude già l' idea dell' essere *finito*. Poichè determinato vuol dire, come dissi, ch' egli sia egli; e non più e non manco; che la sua esistenza quindi non si confonda nè col numero che lo precede nella serie, nè col numero che lo sussegue. E standoci alla serie nostra, che tutti i numeri particolari inchiude, via, scelgasi qual più si voglia fuori di tutti gli altri: poichè se si vuole un numero, conviene pur sceglierlo fra tutti, e non lasciare indeciso qual sia. Ora, qualunque si scelga, che sarà finalmente il numero che si sceglie? Sarà sempre il numero precedente aumentato di una unità. Ma il numero precedente è pur finito; poichè facendosi lo stesso discorso di lui, egli è quello che lo precede, più una unità; per modo, che venendo indietro al principio, si trova che qualunque numero particolare è l'unità, più delle altre unità: è dunque una somma di numeri finiti: qualunque numero adunque particolare dee essere finito per modo, che l' idea di numero particolare inchiude quella di numero finito. È adunque assurdo che esista un numero di cose veramente infinito.

Terza proposizione. « Una successione di cose infinite di numero, è contraddizione. »

Questa proposizione ha la sua ragione nelle due precedenti.

Una successione di cose infinite di numero non potrebbe esser pensata, perchè il numero infinito non può essere pensato, giacchè involge contraddizione.

Ciò che non può pensarsi perchè involge contraddizione, non è possibile.

Dunque una successione di cose infinite di numero è impossibile, o sia, è cosa che involge contraddizione.

Quarta proposizione. « La produzione d' un essere mediante un'azione successiva e continua, dà una successione di cose infinite di numero. »

In una successione continua io posso assegnare un indefinito numero d' istanti.

Ma io ben capisco, che questo numero d' istanti, quantunque grande egli sia a mio piacimento, non perviene mai a formare il continuo, anzi nè pure a diminuirlo nella più piccola parte; perciocchè un istante non avendo lunghezza alcuna, ma essendo un perfetto punto, non può coprire la menoma lunghezza continua. Quindi per quantunque istanti io segni col mio pensiero in un tempo continuo e da lui li sottragga, io non ho diminuito la lunghezza di questo tempo nella più piccola parte, conciossiachè non ho sottratto da lui alcuna lunghezza, ma ho segnato in lui un numero di punti privi al tutto di lunghezza. Mediante questo ragionamento io concludo, che restandomi sempre la lunghezza medesima continua (sebbene divisa in minute parti, ciascuna però continua), io non potrei giungere ad esaurire questa lunghezza nè anco se io potessi moltiplicare gl' istanti all' infinito: giacchè un infinito numero di non-lunghezze non possono giammai fare una lunghezza. Questa natura del *continuo* però non è quella che involge alcuna contraddizione; perocchè non è già essa che abbia in sè un numero infinito di punti, ma sono io che gli immagino, o mi sforzo d' immaginarli in essa (1). Per quanto sia misteriosa questa natura del continuo, ella non è però ripugnante ed intrinsecamente contraddicente.

All' incontro supponendo noi, com' è nel caso nostro, una *successione continua*,

(1) Che il concetto del *continuo* nulla abbia di ripugnante in sè stesso, più manifestamente apparrà di sotto, dove parliamo del *continuo* nello spazio.

Digitized by Google

dico che in questa successione, s' ella si desse, non tratterebbesi già di questo, che noi colla mente notar potessimo in essa un numero infinito d'istanti; ma n'avverrebbe che un numero infinito d' istanti dovrebbero realmente in essa distinguersi, e venire con essa ad esistere.

E in vero, l'istante in cui una cosa è, è distinto realmente dall'istante precedente in cui la cosa ancora non è.

Ora immaginiamo che il capello, di cui abbiam cominciato a prender l' esempiò, venisse alla lunghezza d'un palmo con un movimento continuo. Io posso dividere tutto il tempo ch' egli occupa a fare questa operazione, in un numero d'istanti qual più mi aggrada. Ora si osservi, che notando nel tempo di cotal crescimento un numero dato d' istanti qualunque sia, anche sterminato, io non seguo già semplicemente colla immaginazione de' punti in un continuo; ma a quella mia divisione corrisponde una divisione reale nel fatto. E veramente, nella serie d' istanti da me segnata togliamo a considerare il secondo, il terzo, e il quarto istante: dico che il capello nel quarto istante era più lungo che nel terzo e nel terzo era più lungo che nel secondo. Questa differenza del capello, per minuta che sia, è reale (dato il crescimento continuo): sicchè nel secondo istante la differenza del terzo ancora non esisteva, e nel terzo non esisteva quella differenza che alla lunghezza del quarto istante il produsse. Queste piccole lunghezze adunque o differenze esistono in istanti diversi, e quindi sono realmente l' una dall'altra distinte e diverse. Ora se il crescimento del capello è continuo, non solo io posso accrescere indefinitamente il numero degl' istanti, ma ben anco io veggo che questi, ove fossero cresciuti all'infinito, non esaurirebbero quel continuo. Ma quello che prova la nostra tesi si è, che dato il *crescimento successivo continuo*, quella divisione che io non giungo a fare coll' assegnare un numerò infinito d' istanti, verrebbe ad esser fatta dalla natura stessa della cosa. In fatti vedemmo, che quand' io segno e noto in quel continuo crescimento un gran numero, a mio piacimento, d' istanti a questi corrisponde una divisione reale nella natura della cosa, un numero reale di differenze nel capello crescente, quindi un numero reale di stati diversi, cioè di lunghezze diverse nel capello medesimo. Ora non sono già io quegli che, fissando quel numero d' istanti, abbia diviso, e creato realmente quelle differenze nel capello: ma quelle differenze sono per sè, indipendentemente dall' opera del mio pensiero. Or io vedo, che io posso moltiplicare a piacimento il numero d' istanti, e trovo altrettante differenze realmente distinte di tempo fra loro. Di più veggo, che per la stessa ragione per la quale il numero degl' istanti, fossa' anco infinito, non adegua il continuo, per essa stessa ragione anche a questo numero infinito corrisponder dovrebbero un infinito numero di differenze realmente distinte, e ciascuna farebbe ancora una piccola lunghezza continua. Quindi se v' ha un crescimento successivo e continuo, forz' è che vi sieno realmente distinte di tempo un infinito numero di differenze, un infinito numero di stati diversi, o sia di diverse lunghezze avute da quel capello in un infinito numero d' istanti diversi pei quali è successivamente passato. Si rifletta, che se questa conseguenza involge contraddizione, questa contraddizione non viene che dal *numero infinito*, ma non dalle premesse : sicchè, dale le premesse, il numero infinito è *necessario:* e se il *numero infinito* è assurdo, com' è; convien dire che l'assurdità si contenga nelle premesse.

Quinta proposizione. « La produzione di un essere con successione continua, è assurda. »

Questa proposizione è un corollario della quarta e terza proposizione, ed è ciò che volevasi dimostrare.

Conchiudasi adunque, che la continuità del tempo, quale ci viene data dalla osservazione, è puramente *fenomenale* ed illusoria, perchè la ragione la prova impossibile.

Digitized by Google

§ 7.

La continuità del tempo è una mera possibilità, o sia un concetto della mente.

Se noi non abbiamo un' idea di continuità reale nel tempo dall' osservazione, abbiamo però un' idea di continuità astratta, e col ragionamento sulle *possibilità* delle cose in noi venuta nel modo seguente.

Entro due istanti dati, cioè entro lo spazio di tempo in cui si assolve un' azione grande o sia osservabile, veggiamo farsi medesimamente un gran numero d' altre azioni, o almeno cominciare, meno o più lunghe di quella. Or consideriamo i principî di queste azioni: l' istante nel quale cominciano non è punto dalla loro natura determinato. Noi pensiamo adunque alla *possibilità*, che in qualunque istante, assegnabile entro lo spazio di tempo predetto, possa cadere il cominciamento di un' azione. Quindi tutto quello spazio di tempo non ha, rispetto a questo, particella che sia diversa dall'altra, non ha intervallo di sorta; ma, ovecchè si voglia, in lui si può assegnare un punto, ed ivi far cominciare un' azione. Quest' attitudine adunque che ha quello spazio di tempo, questa ugualianza perfetta e indifferenza a ricevere in qualsivoglia sua parte un principio di azione, questo nessuno intervallo, nessuna esclusione in qualunque suo istante; è appunto ciò che ci dà quell' idea astratta che noi abbiamo della continuità del tempo; la quale si riduce alla *possibilità* di assegnare il principio o il fine di un' azione egualmente in tutti i punti da me pensabili in un certo spazio di tempo.

§ 8.

Distinzione fra ciò che è assurdo e ciò che è misterioso.

Assurdo è ciò che involge contraddizione.

Misterioso è ciò che è inesplicabile.

Invano i sofisti hanno tentato di confondere questi due distinti concetti: essi rimarran sempre distinti.

Ciò che è assurdo, si dee rigettare siccome falso.

Ciò che è misterioso, tanto è lungi che rigettar si debba, che anzi spesso rigettare al tutto non si può. Bene spesso ciò che è misterioso, è un fatto: ed i fatti non si posson negare.

Innumerevoli sono i fatti misteriosi nella natura materiale: si vorrà pretendere che non debba essere nessun mistero nella natura dello spirito, in questa natura tanto più sublime, più attiva, immensa, profonda?

Noi crediamo assurdo il *continuo nella successione*.

Ma il concetto del *continuo* semplice il crediamo bensì misterioso, e non assurdo: il crediamo anche manifestamente esser nel fatto. Quindi nel mentre che abbiamo rigettato il *continuo nella successione*, non ci crediamo in diritto nè in potere di rifiutare il *continuo* dalla natura delle cose, siccome un concetto ove non veggiamo alcuna contraddizione.

§ 9.

Nella durata delle azioni compite non c'è successione, e perciò oon c'è idea del tempo, ma continuo.

Un' azinne, nn ente, l'essenza d' un ente dura, e talor dura immutabile.

Nell'esistenza di nna essenza qualunque, la quale non mnta, c'è durazione; ma non si può assegnare successione alcnna, come si può assegnare in quelle azioni ed esseri che si prodncono e generano, e che non sono ancora perfettamente prodotti e generati.

Ora nella dnrata di nn essere compito non avendovi snccessione, nulla ripngna che v'abbia il *continuo;* conciossiachè l'nnica ragione che rende impossibile il continuo nella snccessione, è qnella, come abbiam veduto, che se in qnesta egli si desse, si darebbe nn numero di cose infinito realmente distinte fra loro, ciò che implica un' assurdità.

L'esistenza dunque di Dio, dell' anima nostra e di tutte le cose che durano, è *continua.*

La successinne all' incontro che si trova nella generazion delle cose, non è continua: ed è questa che dà l' idea del tempo, e che lo misura.

A noi però è sommamente difficile il pensare *durata* senza snccessione: perciocchè noi sogliamo sempre, come abbiam detto tante volte, cercar luce a' nostri pensieri dalle mutazioni e da' confini.

§ 10.

L'idea dell' essere che forma il nostro intelletto, è immune da tempo.

L' idea di tempo è l'idea di una successione.

La snccessinne non si trova che nelle azioni passaggere o transennti, cioè nella produzione e generazione, o insomma nelle mutazioni delle cose.

L' idea dell' essere che forma il nostro intelletto, per sè sola considerata è immutabile, semplice, ngnale. Ella dnnqne è al tutto immune da tempo.

Quindi l'idea del tempo non è *a priori*, come Kant opinava, ma solamente si può cavare *a posteriori*, cioè dalle cose finite che si percepiscono siccnme mutabili, onde qnella idea da noi si trae mediante l' uso della ragione.

Quindi ancora si fa chiaro quel vero vedato dagli antichi, che l'intelletto colla sna parte più elevata è fuori del tempo (1): ch' egli, quando ragiona *a priori*, astrae dal tempo: conciossiachè egli non trova il tempo in sè stesso, voglio dire in quell'idea prima che il forma, e nell' analisi della qnale senza più il sno ragionamento *a priori* consiste (2).

(1) Questa parte più elevata è ciò che si chiama, propriameote parlando, intelletto: *Supremum*, dice s. Tommaso, *in nostra cognitione non est ratio*, *sed intellectus*, *qui est rationis origo* (*C. Gent.* I, LVII).

(2) S. Tommaso pure deduce l'idea del tempo *a posteriori*, cioè da fantasmi: *Ex ea parte*, così egli, *qua se (intellectus) ad phantasmata convertit*, *compositioni et divisioni intellectus*, *adjungitur tempus*. Quindi quella elevatezza di maoiera che usano i Padri della Chiesa quando parlano della parto più oobile della mente umana; quelle espressiooi, coosacrate da una costantissima tradiziooe, che gli uni appo gli altri ripetooo di secolo io secolo, colle quali asseriscono che la mente nostra è alle *eterne ed immutabili cose congiunta*, che gode la vista di una *verità incommutabile*, e che, come dice s. Bonaventura, vede *sempiternalia et sempiternaliter* (*Itin. mentis, etc.*).

CAPITOLO VII.

ORIGINE DELL' IDEA DEL MOTO.

ARTICOLO I.

Il moto si percepisce da noi in tre modi.

Una delle grandi azioni che si fanno con successione, e che formano e misurano (1) il tempo, è il moto: di questa idea del moto dobbiamo ora parlare.

Il moto è *attivo* e *passivo* rispetto a noi.

Attivo chiamo quel movimento de' nostri corpi, di cui siamo noi stessi cagione quando camminiamo, o trasportiamo in qualunque modo il corpo nostro per la facoltà locomotrice di che siamo forniti.

Passivo chiamo quel movimento che riceve il corpo nostro da una forza esteriore che gli fa mutare di luogo.

Oltre al moto nostro, c' è poi il moto de' corpi che ci circondano, il quale noi proviamo noi stessi nè attivamente nè passivamente.

Ora essendo il *moto* un' affezione tanto del corpo nostro come de' corpi esteriori, quindi avviene che noi lo percepiamo insieme co' corpi de' quali egli è in qualche modo un' affezione; e quindi che noi lo percepiamo in tanti modi, quanti sono i modi della percezione de' corpi; i quali, come abbiamo veduto, sono i tre già annoverati.

Quindi il moto da noi pure si percepisce

1.° *soggettivamente*, mediante il sentimento fondamentale; e questo vale pel moto *attivo*, del quale la coscienza nostra ci avvisa di esser noi stessi cagione;

2.° *soggettivamente* ancora, mediante la sensazione acquisita, che ci fa sentire il movimento delle parti nell' organo sensitivo affetto; e quindi in questo modo percepiamo soggettivamente una specie di moto *passivo;*

3.° *extra-soggettivamente*, mediante i sensi, i quali come ci fanno percepire alla lor foggia i corpi nostri sì bene che gli esteriori, così percepir ci fanno pure i movimenti che ne' corpi tutti avvengono, sia il moto rispetto a noi attivo o passivo; le quali affezioni di attività o passività del moto, *extra-soggettivamente* distinguere e percepir non si possono, ma solo *soggettivamente*.

Ora io non dovrei, a dir vero, ragionare che de' modi *soggettivi* di percepire il moto: conciossiachè ho trattato fin qui solo de' modi soggettivi di percepire i corpi, e mi rimane a trattar del modo *extra-soggettivo*. Tuttavia questa separazione renderebbe mozza la presente trattazione sulla percezione del movimento: il perchè non istimo convenevole di disgiungere al tutto il modo *extra-soggettivo* di percepire il moto de' corpi, da' modi *soggettivi*.

ARTICOLO II.

Descrizione del moto attivo.

Non è però mio intendimento di mettermi in troppo difficili investigazioni intorno alla natura del moto: mio ufficio è solo di additar l' origine dell' idee del moto.

L' osservazione anche qui dee esser mia guida; e il fatto in prima della coscienza.

Parlerò del moto attivo, e poi del moto passivo.

(1) La *successione* in generale forma il tempo; ma ciascuna *successione* particolare si dice misura del tempo quando si prende per norma a cui confrontare le altre successioni.

Digitized by Google

Noi abbiamo la facoltà di muovere il corpo nostro (1). Che è questa facoltà? come ci vien presentata dall' osservazione?

Abbiam veduto, il sentimento fondamentale che ci fa percepire immediatamente il corpo esser fornito di un suo *modo*, cui abbiamo chiamato estensione (2).

Or la facoltà di muovere il corpo nostro, siccome ce la presenta immediatamente l' osservazione, è un potere dell' anima sul suo sentimento fondamentale; e questo potere consiste nel mutare in una data maniera il *modo* di quel sentimento.

Il nuovo *modo* (3) che prende quel sentimento, si chiama nuovo spazio.

Mutare il modo di quel sentimento fondamentale, si dice quindi mutare lo *spazio* o il *luogo*.

E poichè l' anima ha virtù di mutare il modo del sentimento fondamentale, per questo si dice ch' ella ha potere sul proprio corpo, il potere di muoverlo.

E veramente, se il corpo è quell' agente che produce sull' anima il sentimento fondamentale, termine al quale è l' estensione; l' anima dunque dee avere un' attività su quell' agente, quando il fatto dimostra ch' ella può far sì che muti in un dato modo la sua azione.

ARTICOLO III.

Descrizione del moto passivo.

Ma noi non abbiamo solo l' energia di muoverci; possiamo anche esser mossi.

Quando moviamo noi stessi, allora dalla quantità di sforzo che noi facciamo in movendoci, abbiamo la percezione e una certa misura del moto.

Ma quando noi siamo mossi da una forza esteriore, allora non sempre percepiamo noi il nostro movimento.

Poichè o la forza che ci trasporta produce una mutazione ne' nostri organi sensitivi, siccome avviene quando per ispinta e violenza esterna e parziale noi siam tratti d' un luogo in un altro, ed allora sentiamo una passione, e percepiamo altresì il moto nostro, al quale ricusano di secondare tutte l'altre parti del corpo inerti, che immediatamente non sono affette dalla forza motrice: o pure noi siamo mossi da tal forza esteriore, che facendo cangiar di luogo a tutto il corpo nostro contemporaneamente, non muta nulla in esso, non trae del suo luogo rispettivo nessuna menoma particella sensitiva del medesimo; e in questo caso noi col solo sentimento interiore percepir non possiamo nè la quantità del moto, nè il moto stesso.

Indi è, che sebbene noi siam rapiti tuttodì insieme colla terra in un velocissimo movimento, che ci raggira intorno all' asse di questo pianeta e ci fa percorrer più centinaia di miglia ciascun' ora, verso a cui è nulla la prestezza di qualsivoglia celerissimo corridore; tuttavia non ci accorgiamo di rimoverci un punto; e ciò perchè non moviam noi stessi; ma altri ci muove e porta equabilmente così, che non ci è data in movendoci nessuna specie d' interiore od esteriore sensazione nè degli occhi nè del tatto nè degli altri sensi, dalla quale siamo avvisati di quel nostro movimento.

Il moto nostro attivo adunque in due guise noi percepir lo possiamo; pel sentimento interiore della coscienza, e per le sensazioni esteriori: ma il moto passivo non lo percepiamo bene spesso che mediante le sensazioni esterne.

(1) Noi non potremmo cominciare a muovere spontaneamente qualche parte del nostro corpo, se non avessimo il sentimento di poterlo fare. Nel sentimento fondamentale adunque del corpo nostro si dee racchiudere ancora la potenza che noi abbiamo sopra il medesimo.

(2) Cap. IV.

(3) Ma questo modo *nuovo*, quando non sia *diverso* dal primo, non puossi da noi discernere.

Digitized by Google

ARTICOLO IV.

Il moto nostro per sè stesso non è sensibile.

Corollario dell'osservazione fatta nell'articolo precedente, è questo, che il moto nostro non è a noi sensibile per sè stesso.

Perciocchè l'osservazione mostra, che noi possiamo esser mossi, e non punto sentirlo.

Noi conosciamo bensì il movimento, come abbiamo detto, per la sua *causa* soggettivamente, e pe' suoi *effetti* oggettivamente.

Conciossiachè se siamo noi quelli che ci moviamo, conosciamo il moto per la *causa* sua, cioè per la consapevolezza dello sforzo che noi facciamo in movendoci.

Se siamo trasportati da una forza esteriore tutti di peso senza mutazione negli organi nostri sensitivi, non possiamo conoscere questo *moto* se non pe' suoi effetti, cioè per la mutazione che succede nelle sensazioni che noi riceviamo dagli oggetti circostanti (1).

(1) A questo luogo, dove mostro che il moto non si percepisce da noi per sè stesso, stimo di non perdere l'occasione di sciorre un sottil dubbio che altrui venir potrebbe, non nella presente materia ma tuttavia in materia di sommo momento, e che si fa necessaria ad ogni capitolo quasi direi di quest'opera. Il dubbio cade sulla distinzione fra l'*idea* e il *giudizio* **m** *sulla sussistenza delle cose* da me stabilita nella Parte I, c. II. Dissi che ov'anco un oggetto qualunque si concepisse dalla mente fornito di tutti i suoi caratteri essenziali e accidentali, non è tuttavia necessario ch'egli sussista; e che perciò, giudicando che sussista, non abbiamo con questo nulla aggiunto alla sua idea, la quale era pur in noi così compito e perfetto per lo innanzi siccome da poi, nè poteva esser più. Or si dimanderà (ecco il dubbio): Il luogo e il tempo non son essi caratteri accidentali sì, ma pur caratteri della cosa? giudicando che una cosa sussista, voi aggiungete all'idea della cosa il luogo e il tempo, caratteri che a lei mancavan da prima.

A cui io oppongo la seguente osservazione. Il luogo e il tempo per sè non sono caratteri della cosa: in qualunque luogo o in qualunque tempo la cosa sussista, ella è la medesima nè più nè meno; nessuno giunto, nessuna alterazione nella sua natura. Questo è da considerarsi attentamente. Prova di ciò può essere l'esperienza che accenno in un essere sensitivo. Un essere sensitivo può essere trasportato ovecchessia, anche le mille miglia lontano, senza che egli n'abbia il minimo sentore: perchè ciò? perchè il trovarsi in questo o quel luogo (e dite lo stesso del tempo) è nulla per lui, non cangia in lui nulla, la sua natura resta quella stessa identica nè più nè manco di prima, senza alterazione di sorta: nell'idea adunque di una cosa non entra il luogo. All'opposto il giudizio sulla sussistenza di una cosa corporea, quando si fa per la percezione sensitiva, determina il *luogo*: poichè se io percepisco coi sensi miei un corpo, debbo percepirlo in luogo determinato. Ma che è questo *luogo*, questa estensione che occupa il corpo percepito? Il *luogo* determinato (l'*hic et nunc* degli scolastici) è un'astrazione del corpo *sussistente*: egli non cade dunque nell'idea, ma cade sotto al giudizio insieme colla *sussistenza* della cosa della qual forma, nelle cose corporee, un elemento. Si replicherà: non ho io dunque l'*idea* del luogo? Sì, io rispondo; ma a quello stesso modo come avete l'*idea della sussistenza*. L'idea della sussistenza è universale come tutte le altre idee, cioè quella nostra idea non è che la possibilità che un essere sussista. Ove si tratti all'incontro della particolar sussistenza di un essere, questa sussistenza particolare che voi pensate è l'idea medesima della *sussistenza* determinata con un *giudizio* ad un oggetto particolare. Medesimamente voi avete l'idea di un luogo: questa idea è la possibilità che un essere esteso esista. Quando voi percepite un essere esteso sussistente, determinate con un *giudizio* l'*idea* di quell'esteso, affermandone a voi stesso la sussistenza, e con esso il luogo empito. Se non che il *luogo* è un astratto, la *sussistenza* è l'atto stesso di un ente: il luogo è il *modo della sussistenza* di quell'ente che corpo chiamiamo. Questa distinzione fra ciò che si comprende nell'*idea* (il possibile, l'universale) e ciò che è *oggetto* del giudizio (il particolare, la sussistenza), fu nota all'antichità; ma molte volte altresì (com'è difficile assai a tenerla presente) dagli antichi venne dimenticata. Indi avvenne, che ove si abbatterono a questioni che erano insolubili senza lei, ricorsero a delle altre distinzioni, che hanno grande analogia con essa, ma che non mancano tuttavia di imbarazzare la scienza, col moltiplicare gli enti senza necessità, quando si presentano come distinzioni diverse. L'una di queste distinzioni è quella che abbiamo toccata, fra la *materia generale* e la *materia particolare*: quella necessaria dicevano nelle *idee* delle cose corporee, questa non necessaria. Ma non è che esistano due materie; è che esiste 1.° la sola materia particolare, 2.° e l'idea della materia particolare. L'*idea* della materia particolare non è

ARTICOLO V.

Il moto ne' nostri organi sensitivi è sensibile.

Vero è, che quando un movimento si produce nel nostro organo sensitivo, noi sentiamo le particelle sensitive di esso organo in altra figura da quella a cui prima riferivamo il sentimento fondamentale; e quindi il sentimento stesso fu mosso, o sia insieme colla modificazione di quel fondamental sentimento noi abbiam percepito un moto, in quanto che la *materia* da noi sentita cangiando forma è mossa.

Ma questo movimento non è sentito per sè stesso, cioè per conseguenza di sua natura; ma bensì per la peculiar circostanza, ch' egli altera lo *stato* dell' organo sensitivo, il quale è sempre da noi sentito in quello *stato* nel quale egli è (1).

Questo moto pertanto è alterazione della rispettiva posizione delle molecole (2) che compongono l' organo sensitivo. Perciocchè quell' organo è da noi sentito secondo certa legge che determina la posizione delle molecole che il compongono; e se la posizione richiesta ad uno *stato* dell' organo (relativamente al sentimento) viene alterata, l' organo piglia un altro *stato sensibile*, e quindi vien sentito in modo ed in luogo nuovo, secondo la natura dell' alterazione sofferta.

L' organo sensitivo adunque potrebb' esser trasportato di un luogo in altro lontanissimo (e ciò avviene di tutti noi stessi nel moto diurno della terra), e non risentirsene menomamente.

Non è adunque il moto dell' organo che noi propriamente sentiamo, ma il suo *stato sensibile*.

Cioè a dire, le particelle sensitive e sensibili che compongono l' organo, legate insieme in modi diversi, in diverse proporzioni e posizioni rispettive, avvicinate per esempio colla compressione, allontanate colla distensione, danno un'altra forma a *tutto* l' organo sentito; e quest' organo in altra forma, si sente da noi in altro modo, cioè si sente con vario piacere o dolore. Ora questo nuovo piacere o dolore si riferisce a tutti

che la stessa materia particolare in quant' è pensata come possibile: indi sembra che sia una materia universale, perchè il possibile è universale. Una distinzione similmente fecero gli antichi fra la quantità universale e la particolare, sulla quale si può fare la stessa osservazione: la quantità universale non è che l' *idea* della quantità. E ciò travidero anch' essi quando la chiamarono altresì *quantità intelligibile*. Ecco con quali maniere di parlare presenta quella distinzione Simplicio (Nel IV della *Fisica* di Aristotele): Meglio io credo il dire « avervi una estensione *specifica* » (il greco dice κατ' εἶδος, cioè *seconda l' idea*, che tocca appunto il concetto mio) quale negli *esemplari* si vede, — « o un' altra che si concepisce per un discernimento passivo di una indivisibil sostanza e priva di parti. » La quantità dunque *intelligibile* vien descritta siccome quella che è secondo l' *idea* che si vede negli *esemplari* , i quali sono pur le idee prime. Che altro dunque è essa se non l'*idea della quantità*, o se più si vuole la quantità in quanto coll' idea si pensa, che viene al medesimo colla quantità possibile ed universale?

(1) E sebbene s' intenda dover essere un tal moto da noi sentito, tuttavia l' *avvertirlo* dee essere assai difficile, per la tenuità del medesimo, o perchè accompagnato da percezioni più vive che ha contemporaneamente lo spirito nostro.

(2) Nominando *molecole*, o *particelle elementari* dell' organo sensitivo, io non intendo perciò di dichiararmi favorevole al sistema di que' fisiologi che ammettono una *vitalità originaria* nelle prime molecole del corpo animato. Queste questioni sono tutte aliene dal presente trattato. Qui io mi limito a ciò che mi presenta la più ovvia osservazione. Questa mi dà tre fatti. 1.° Le particelle sensitive hanno bisogno d' esser congiunte insieme in una determinata maniera perchè dieno uno strumento atto alla sensazione: quindi se il nervo non è continuato fino al cervello, la sensazione non si dà più. 2.° Quando la detta congiunzione armonica nelle particelle che compongono l' organo sensitivo esiste, allora succede che il sentimento si spanda per tutto l' organo, sicchè ciascuna particella (non definisco io la grandezza di che ella debba a ciò esser fornita) è sentita dal nostro spirito. 3.° Il contrario avviene nella sensazione avventizia, la quale, dopo che l' organo è fatto atto a riceverla, non si spande già per tutto l' organo, ma si ferma al luogo particolare dell' organo dove la forza è applicata.

i punti sensibili entro quella nuova forma ove ha operato la forza. E perchè la forma era prima diversa, il piacere o dolor diverso col quale si sentiva l'organo, riferivasi a punti diversi. Non è la mutazione di luogo propriamente fatta da ciascuna molecola sensitiva, che da noi si senta (il moto assoluto delle molecole); è bensì la mutazione della forma totale dell'organo, cioè la mutazione di luogo di più molecole ad un tempo, (il moto relativo delle molecole), quella che fa sensibili in altri luoghi le parti individuali dell'organo stesso.

Volendo dunque analizzare quel sentimento soggettivo col quale noi percepiamo le parti sensitive del nostro corpo, veggiamo

1.° che questo sentimento è vario piacere o dolore diffuso in una data estensione limitata o figurata;

2.° che la *figura* di questa estensione sentita può mutarsi mediante un moto relativo delle sue parti, e che il sentimento si diffonde tuttavia sempre nella estensione compresa in tutte le figure successive che prende;

3.° che quindi il *sentimento soggettivo* percepisce il *movimento* particolare che succede nella *figura* dell'organo, in quella parte sola però dell'organo stesso ove la forza applicata opera in quel modo che è necessario perchè ivi produca sensazione.

Il sentimento soggettivo adunque percepisce il movimento in quanto è alterazione che soffre la sua materia.

ARTICOLO VI.

Relazione fra il moto e la sensazione.

Quindi il moto in universale e assoluto è cosa al tutto diversa dalla sensazione.

Il moto poi relativo, che succede nelle parti dell'organo sensitivo all'occasione che questo cangia di figura sensibile, è « un'affezione della materia della sensazione, » ed è sentito come è la materia affetta.

ARTICOLO VII.

Del moto relativamente alla percezione (1) del tatto.

Il tatto percepisce la durezza e la superficie de' corpi.

Ma quando un corpo, poniamo una punta, striscia in sul nostro braccio fermo, correndone la lunghezza, percepiamo noi allora il moto col tatto?

Sembra a prima giunta di sì; e certo noi percepiamo qualche cosa di simile al moto.

Tuttavia una difficoltà non leggera nasce in questo, che sebbene noi sentiamo nel braccio nostro una sensazione, che si muove, quasi direi, allungandosi secondo il braccio stesso, e con essa percepiamo il corpo che produce la sensazione; tuttavia pare che noi non ci possiamo bene accertare dell'identità del corpo che ci produce quelle sensazioni; perocchè in luogo d'un corpo che scorre il braccio, potrebbero essere altrettanti corpi l'uno all'altro successivamente senza notabile intervallo sostituiti (2).

(1) Ne' sensi esterni abbiam distinto 1.° la sensazione dell'organo, 2. la percezione di cosa diversa dall'organo. Abbiam parlato del moto relativamente alla sensazione (Art. IV); ora parliamo del moto relativamente alla percezione corporea.

(2) In generale si può stabilire, che quando noi tocchiamo degli oggetti con parti diverse del nostro corpo, noi non percepiamo la loro identità: perciocchè a diverse parti affette del nostro corpo corrispondono diverse percezioni di cose esterne: quindi il tatto per sè solo ci dice che tanti sono i corpi (gli agenti su di noi) quante sono le percezioni che noi abbiamo in diverse

ARTICOLO VIII.

Del moto relativamente alla percezion della vista.

Se noi ci moviamo, cangia la scena delle cose visibili d'intorno a noi; e questi cangiamenti diventano indizî a conoscere il moto e nostro ed altresì delle cose circostanti: il che come avvenga spiegherò di proposito trattando della terza maniera di percepire i corpi.

Ma se si muovono le cose vedute, l'occhio nostro restando fermo, percepiam noi coll'occhio un movimento?

Un punto nero corrente sopra una superficie bianca, ci dà il concetto di un movimento: non è però di questo, che noi possiam conoscere sicuramente il moto della cosa esterna (1): ma il concetto del moto l'abbiam qui tuttavia.

Ma la difficoltà circa l' identità dell'oggetto nella sensazion della vista è simile, ma minore che nella sensazione del tatto; poichè i caratteri di un oggetto veduto, sono troppi più che i caratteri d' un oggetto toccato; sicchè l' unione di quelli in diversi oggetti è assai difficile, mentre la medesima sensazione del tatto può essere prodotta agevolmente da più oggetti diversi.

ARTICOLO IX.

Del moto relativamente alle percezioni dell' udito, dell' odorato e del gusto.

In quanto questi sensi convengono col tatto, è a dirsi di essi, circa la percezione del movimento, quello stesso che del tatto fu detto (2).

In quanto dal tatto si distinguono, ed hanno congiunti i fenomeni del suono, dell'odore e dal sapore, essi non percepiscono il moto ma si fanno bensì di lui misura siccome tutti gli altri sensi, pel tempo.

Conciossiachè dal tempo di cui è bisogno perchè si accosti a noi un corpo, sicchè

parti del nostro corpo, massimo quando sono contemporanee. Tuttavia quando noi siamo tocchi in uno spazio continuo (fenomenalmente), allora il tatto ci avvisa di più corpi, che formano però un continuo fra loro, come avviene ne' solidi. Ma se abbiamo più sensazioni non continue, come se da un corpo siamo tocchi in una mano e anco in un piede, noi non possiam pensare se non che due sieno i corpi che ci toccano. È solamente coll' aiuto della vista , o della continuità del tatto, come dicevo; che giudichiamo dell'unità del corpo. Quindi il giudizio sull'identità del corpo che ci tocca in diverse parti contemporaneamente, è un giudizio *abituale*, proveniente dall'esperienza: il che lo rende talora ingannevole. A ragion d'esempio, se voi toccate un bottoncino con due dita accavallate l'uno sull'altro, voi sentite due bottoncini. Perchè ciò? perchè voi sentite due sensazioni in due parti diverse delle dita vostre, e in tali parti nelle quali non siete usato a sentirvi toccare contemporaneamente da un corpo solo : perciocchè non essendo la posizion naturale delle dita quella di essere accavallate, ma dirette e piane, quando due dita toccano un corpo stesso, avete le sensazioni, che vi produce il medesimo, prossime fra loro ; quando all' incontro toccate colle due dita accavallate, una sensazione si slontana dall'altra, e vien formata nella parte della punta del dito opposta a quella dove suol comunemente avvenire. Nel caso nostro della punta che striscia sul braccio, havvi la continuità (fenomenale) della sensazione scorrente, e questa fa credere il corpo stesso, sebbene le parti tocche del braccio sieno diverse: ma veramente il puro tatto non attesta che varie sensazioni simili succedentisi senza notabile interruzione; il che non varrebbe a provare indubitatamente il moto del corpo esteriore. All'opposto ove la mia mano dà di piglio ad un corpo, e lo trasporta da un luogo in un altro, allora l'identità del corpo è provata dalla continuità della percezione del medesimo, immobile rispetto alla mia mano che lo stringe: in tal caso io percepirei, bensì il movimento, ma non col puro tatto, ma col tatto aiutato dalla consapevolezza interiore che ho di muovere il braccio.

(1) Poichè possono avervi de' moti apparenti e illusori.

(2) Art. VII.

toccare o vedere il possiamo, o fiutare, o assaporare, o udirne il suono, noi argomentiamo alla lunghezza del movimento da noi al corpo, o dal corpo a noi fatto.

E di questa misura del movimento anche i ciechi nati, e tutti quelli che di qualche senso son privi, purchè non di tutti, posson far uso.

ARTICOLO X.

Della continuità nel moto.

§ 1.

L'osservazione non percepisce le estensioni picciolissime.

Il fatto ci dice che la nostra osservazione non coglie le estensioni piccolissime.

L'invenzione del microscopio ha dato alla nostra osservazione un mondo che prima stavale interamente celato.

Ma quantunque s' accrescano gli stromenti di osservare la natura, evidente cosa è ch'essa ci vince in sottilità: la finissima orditura de'corpi è tale, da farci credere che debba esser sottratta e velata sempre a' sensi nostri: o certo, almeno ne' gradi di una estensione che diminuisce continuamente, si dee venire ad una sì fatta piccolezza, la quale si tolga interamente da qualunque nostra avvertenza.

§ 2.

L'osservazione non ci dà che una continuità fenomenale nel moto.

Quindi tutto ciò che ci dice l'osservazione intorno alla continuità del moto, non ha valore che ad attestare una *continuità fenomenale*, cioè apparente all'osservazion nostra.

Ma potendovi esser de' minutissimi intervalli i quali sfuggano al tutto dall'osservazione, forz'è il dire che dall'osservazione non possiam cavare nessuna vera prova sulla reale continuità del movimento.

§ 3.

La continuità reale del movimento è assurda.

Se l'osservazione non può dirci nulla di certo sulla continuità reale del movimento, rimane a tentare la via del ragionamento.

Il ragionamento non ci può accertare de'fatti, ma può però pronunziare sull'intrinseca possibilità o impossibilità de' medesimi.

Or noi abbiam dimostrato già sopra, che la continuità nella successione è assurda (1).

Ma nel movimento come in ogni azione che cresce e minuisce, havvi successione.

Dunque nel movimento è assurda una vera e reale continuità.

In tal modo è che il ragionamento dal discorso delle mere *possibilità* conchiude talora ai fatti: egli può negarli, ove scopra in essi intrinseca ripugnanza: ove non possa notarvi ripugnanza, egli non può asserirli, ma solamente dichiararli *possibili*.

(1) Cap. VI, art. VI.

Digitized by Google

§ 4.

Obbiezione tratta dal salto, risoluta.

Se nel movimento non può ammettersi vera continuità, dunque egli si fa per salti. Ma essersi il salto escluso dalla natura, è sentenza comunissima ed antica.

E certo il *salto* nella natura è assurdo.

Ma il non essere vera continuità nel movimento, affermo che non v'induce il *salto*. L'idea del *salto* non è, nè può essere in ciò che avviene in uno istante.

Perciocchè il *salto* suppone due punti, dall'uno all'altro de'quali si *passi* senza toccare il mezzo. Ora nell'idea di *passaggio* si comprende quella di *toccare* il mezzo: perciocchè il passare d'un luogo all'altro senza toccare il mezzo è passare senza passare. È dunque assurdo il concetto del salto nella natura in questo senso, che si mettono di mezzo degli anelli, e poi si fanno trapassare senza toccarli: il mettere degli anelli in mezzo (cioè dei passi necessarî) e poi il farli trasalire, è contraddizion manifesta.

Il movimento all'incontro, ove non si aggiunga cosa alcuna al suo concetto colla immaginazione, non presenta altro che l'esistenza di un oggetto successiva in più luoghi, senza bisogno di pensare che salti d'un luogo ad un altro. Non inchiude dunque questo concetto un salto, perchè non inchiude un necessario passaggio d'un luogo vicinissimo ad un altro. Ma noi aggiungiamo la necessità di questo passaggio colla immaginazione; perciocchè siamo avvezzi di aver presente la continuità fenomenale del movimento: nella quale osserviamo un passaggio continuo, in luogo di osservar solo l'esistenza del corpo successiva in più luoghi così vicini fra loro, che la loro distanza è al tutto inavvertibile.

A facilitare l'intelligenza di ciò ch'io dico, conviene osservare, che l'estensione non è che il termine di una forza, secondo la spiegazione per noi data del concetto della estensione. Ora la forza può variare il suo termine, può estendersi in uno spazio anzichè in un altro, senza che vi sia bisogno di supporre un vero passaggio continuo dall'uno all'altro; perciocchè ella può con somma celerità ritirarsi da un luogo, e spandersi in un altro contemporaneamente a sì fatta ritirata. Certo questo concetto non implica alcuna contraddizione.

Ma io ben sento quanto sarà difficile a concepirsi dagli uomini, l'intelletto de'quali è sempre colla immaginazione implicato e confuso. Or non v'ha esperienza del fatto accennato; e gli spazi diversi in cui la forza corporea a mano a mano s'estende sono (per una legge dell'autore della natura) così prossimi, che nessuna divisione fra essi è percettibile: quindi la continua vista di un continuo, e la difficoltà a pensare che in altro modo il movimento possa avvenire.

Ma a'filosofi fra'i miei lettori io appello di buon grado la causa di questo mio ragionamento, col quale tolgo al moto locale la perfetta e vera continuità.

§ 5.

Continuità mentale del moto.

E ciò che rende via più difficile sentir la forza del detto ragionamento si è, che v'ha nella nostra mente, come del *tempo*, così pure del moto l'idea di una certa *continuità mentale*.

Questa *continuità mentale* ed astratta consiste nella possibilità (che noi concepiamo uguale e indifferente) che in qualunque punto di tempo e di spazio cominci o termini il movimento.

Non essendo un punto del tempo e dello spazio più atto dell'altro a ricevere il principio o il termine del movimento, quindi un'uguaglianza di *possibilità* che produ-

ce o più tosto è l'idea di una *continuità* astratta nel movimento di un oggetto che scorre fra due istanti o due punti qualunque sieno.

CAPITOLO VIII.

ORIGINE DELL'IDEA DI SPAZIO.

ARTICOLO I.

Distinzione fra l'idea di spazio e di corpo.

Il corpo fu da me definito « una sostanza atta a produrre in noi un'azione che è un sentimento di piacere o dolore avente un modo costante che noi chiamiamo estensione » (1).

L'estensione dunque, ove si divida dal corpo, è un'astrazione della mente, siccome il *tempo* ed il *moto* puro: è il modo particolare di quel sentimento che il corpo cagiona nel nostro spirito.

Quando poi quest'astrazione è formata, ella può esistere in noi indipendentemente da' corpi, siccome tutte le altre idee astratte.

ARTICOLO II.

L'estensione o lo spazio è interminabile.

L'estensione o lo spazio, preso in questo modo astratto, è *interminabile* e *continuo*.

Or come avviene che il nostro concetto di spazio acquisti que' due caratteri innegabili della *interminabilità* e della *continuità*?

Veggiamolo, cominciando dal primo.

In noi è una potenza di muovere il corpo nostro (2).

Muovere il nostro corpo non è che rimutare, cioè replicare il *modo* del sentimento del nostro corpo, ossia replicare l'estensione di esso corpo nostro:

Ora gli atti delle nostre potenze noi possiamo replicarli indefinitamente: e quando nel fatto noi non possiamo più replicarli, per la limitazione di nostre forze, allora possiamo ancora immaginarli e pensarli replicati a nostro grado indefinitamente, per quella idea di *possibilità* che abbiamo in noi, e che possiamo aggiungere a tutto ciò che noi concepiamo (3).

Questa operazione del nostro spirito, colla quale egli aggiunge a qualsivoglia avvenimento od oggetto da lui concepito l'idea del possibile, e in tal modo l'immagina replicato indefinitamente, noi l'abbiamo già più sopra spiegata per l'idea dell'ente (4).

Or potendo noi immaginare e pensare replicata indefinitamente l'estensione del corpo nostro, noi acquistiamo con ciò l'idea di una estensione interminabile.

L'idea dell'estensione interminabile non è dunque a principio altro che « la possibilità di replicare indefinitamente il modo del nostro sentimento, che chiamasi esten-

(1) Cap. V, art. I.
(2) Cap. II.
(3) Parte I.
(4) Parte II.

Digitized by Google

sione del corpo nostro ; astraendo poi in tal pensiero e immaginazione dal corpo stesso. »

Così dall'estensione percepita soggettivamente si trae l'interminabilità ideale della medesima (1). Ma questa stessa estensione che noi percepiamo soggettivamente, possiamo altresì percepirla extra-soggettivamente*:* il che equivale a un dire, percepirla ne' corpi esterni: perciocchè l'esteriorità del corpo non è che il modo extra-soggettivo, col quale noi percepiamo quel corpo.

Data in tal modo la percezione del corpo, abbiamo, per la virtù d'astrarre, quella dell' estensione del corpo.

Indi l' interminabilità della estensione, che in generale si può definire « la possibilità di pensare replicata indefinitamente l' estensione de' corpi. »

ARTICOLO III.

Lo spazio o l' estensione è continua.

L'idea dello spazio è dunque un'idea astratta ; l'idea della possibilità che l'estensione di un corpo si rimuti successivamente senza fine è la sua *interminabilità*.

Ma noi, più che del corpo esteriore, occupiamoci del corpo nostro : perciocchè non abbiamo ancora parlato di proposito che della soggettiva percezione de' corpi, il che viene a un dire, della percezione de' corpi nostri. Quanto però diremo dello spazio percepito soggettivamente, tanto può il lettore da sè applicare al corpo esteriore, cioè a dire al corpo extra-soggettivamente da noi percepito.

Ora in questa ricerca : « se nel concetto di spazio contengasi la *continuità* perfetta , » badisi prima di non confondere il sentimento di fatto colla possibilità di altri suoi stati.

Circa il sentimento com' è nel fatto, potrebbesi, a dir vero, muovere una questione assai difficile, la quale è questa : Il sentimento attuale del corpo nostro contiene il sentimento della perfetta continuità del medesimo ?

La soluzione di questa questione, ove si volesse tentarla per la via dell'esperienza esigerebbe non solo le più diligenti osservazioni e le più sagaci avvertenze ; ma finalmente sarebbe impossibile ; e ci converrebbe ricorrere, quant' io credo, a delle congetture o a dei ragionamenti filosofici fini ed ingegnosi. Perciocchè qui trattasi di sapere se, lungo i filamenti nervosi, in ogni punto si possa eccitar sensazione, sicchè veramente le parti sensitive sien poste matematicamente contigue : su di che l' osservazione nulla dice nè può dire, perciocchè a tanta sottigliezza non giunge (2).

Nè questa ricerca è a me qui necessaria.

Poichè a spiegare la *continuità* dell' estensione, non rileva il sapere se tutti i punti matematici che notar si possono nel corso d' un nervo, sieno veramente sensitivi ; conciossiachè non si tratta d' un vero di fatto, ma di astrazione, d'una idea che risulta

(1) L' estensione è qualche cosa di *oggettivo*, cioè negli oggetti esteriori al NOI. Dicendo dunque che nel *sentimento fondamentale* percepiam l'*estensione*, sembrerebbe che noi ponessimo qualche cosa di *oggettivo* anche nel sentimento fondamentale. Propriamente parlando però il sentimento fondamentale ha una *materia*, e non un *oggetto*. Questa maniera di esprimerci riceverà maggior luce in altro luogo. Intanto ci basti osservare che l' estensione, *oggetto* de' sensi esteriori, ove si percepisca soggettivamente, noi la chiamiamo *materia*. La materia dunque del sentimento fondamentale si può definire « un oggetto percepito soggettivamente. » In fatto l' estensione è comune alle nostre sensazioni ed ai corpi esteriori: in quanto è nelle nostre sensazioni l'appelliam *materia* del sentimento; in quanto è ne' corpi esteriori l'appelliamo *oggetto*.

(2) La ragione non trovo in ciò alcuna ripugnanza: io sarò costretto più sotto dal mio argomento a riformi su questa questione, o tentarne il guado.

alla mente dal concetto applicato della possibilità. E in vero, noi concepiamo assai bene la possibilità di riferire a qualunque di que'punti la sensazione che noi proviamo. Conciossiachè se il nervo sentito ha i suoi pori e i suoi piccioli vani nella finissima sua tessitura, egli è poi al tutto accidentale che questi forellini cadano anzi dove sono che tutt'altrove: e nulla ripugna che noi pensiamo un nervo aver là il pieno, ove di presente ha il vuoto; sicchè almeno colla mente nostra noi possiamo tramutar luogo a tutte le particelle sensitive del nervo nostro, come pur agli spazî vacui che nel medesimo qua e là si rinvengono: e questa potenza della immaginazione intellettiva basta perchè noi concepiamo a pieno « la possibilità di riferire un sentimento a qualunque punto assegnabile, » il che è l' idea della continuità.

Tale *possibilità* che abbiamo di riferire il sentimento a qualsiasi punto assegnabile in uno spazio, nasce dall' indifferenza chè v' ha nella natura dello spazio a ricevere anzi in un punto che in un altro quel sentimento. Non essendo determinazione alcuna in ciò, resta possibile che in qualunque punto entro i confini del corpo termini la sensazione: e questa indeterminazione de' luoghi, questa possibilità di riferire il sentimento indifferentemente ad ogni punto, racchiude ed è l' idea stessa del continuo nello spazio puro ed astratto.

La potenza di muoverci n' agevola l' acquisto di tale idea; perocchè ci dimostra pur col fatto l' indifferenza che ha ogni parte di spazio ad esser quella ove il sentimento nostro si espande.

Notomizziam coll' immaginazione una mano: discopriamone i nervi tutti in essa serpeggianti, e poniam di scoprire con acutissimo microscopio il lor finissimo tessuto. Mediante tale strumento noi veggiam l' aderenza delle molecole di cui sono composti, e i piccolissimi loro interstizi. In questi interstizi, dove il nervo vaneggia, non è sentimento; perocchè non è parte sensitiva. Or usiamo della facoltà motrice. Un piccolissimo movimento dato alla mano, che fa? il luogo occupato prima dalle molecole nervee è tosto lasciato libero, e quelle han preso posto là ove prima era il vacuo. In questa nuova posizion della mano, a che luoghi riferiamo noi il sentimento? a' luoghi vacui prima. Col moto dunque succede di fatto, che noi possiamo recare in qualunque punto matematico dello spazio il sentimento nostro: questa possibilità ci fa concepir lo spazio di una *continuità* assoluta e perfetta.

Vero è che il sentimento dell' organo pel moto acquistato non è mutato un punto: conciossiachè il moto per sè stesso è insensibile (1). Ma ciò non toglie che la mente nostra, aiutata massimamente dalla sensazione oggettiva dei corpi, non tragga nel modo detto l' idea della continuità della estensione.

ARTICOLO IV.

Del continuo reale.

Questa è l' idea del continuo veniente da un accozzamento mentale di possibilità. Ma v' ha egli il continuo realmente nella estensione corporea?

Questo è ciò che ci riserbiamo di ricercare dove parleremo della percezione oggettiva de'corpi, siccome quella percezione che a noi pare più aperta, e che ci darà più manifesta luce in tale ricerca. Qui stiamo contenti a sapere che la continuità del corpo e dello spazio non ha interior ripugnanza.

(1) Cap. VII, art. IV.

ARTICOLO V.

Il continuo non ha parti.

Continuo vuol dire ciò che non ha veruno intervallo, veruna divisione, dove nulla è staccato.

Il continuo adunque non può aver parti, perocchè le parti suppongono alcuna separazione infra loro.

ARTICOLO VI.

Il continuo può aver de' limiti.

L' idea del continuo è « la possibilità che un corpo termini contemporaneamente colla sua azione in qualunque punto assegnabile d' una data estensione. »

L' idea dello spazio continuo interminabile è « la possibilità che ha un corpo di replicare indefinitamente l' estensione sua continua. »

Vero è che noi possiamo pensare tutte queste mutazioni possibili, e che questa possibilità universale e illimitata è l' idea, come vedemmo, dell' *interminabilità* dello spazio.

Nulladimeno noi possiamo anco restringere il nostro pensiero, e pensare non tutte quelle mutazioni possibili, ma solo la possibilità di alcune.

In questo modo nasce a noi l' idea di un continuo limitato; per esempio, di un' area di mille palmi quadrati, o altra, di simigliante misura.

Quest' area però non ha parti in sè, ed essa quindi è continua, ma limitata.

Ora di questi spazî continui e limitati io posso immaginarne quant' io voglio a tutto mio piacimento; ma ciascuno di questi, piccolo o grande ch' egli sia, si riman sempre continuo, cioè senza parti.

Tutte queste idee pertanto di continue limitazioni sono comprese, come a dire in potenza (1), nel continuo illimitato, cioè nell' idea dello spazio interminabile; e di più ciascuna ha un rapporto di grandezza con ciascun' altra, sicchè è il doppio o il triplo ecc. di un' altra, ovvero ha un' altra ragione qualsiasi di tutte le ragioni che assegnano i matematici.

Ciò fa sì, che noi consideriamo i minori continui siccome parti de' maggiori; sebbene quelli non sieno vere parti, se non ideali: vale a dire parti formate dagli atti diversi della mente nostra che è atta a limitare variamente la sua concezion del continuo, cioè a considerare un continuo a grado suo limitato.

Per le quali cose, tutte queste parti ideali ravvicinate non fanno già un sol continuo; fino a tanto che si concepiscono come parti; ma esse fanno più continui minori, e non altro, per sì fatto modo, che ove noi lo vogliamo considerar tutte insieme siccome un continuo solo, dobbiamo rimuover da esse l'idea di parti, e ogni divisione qualsiasi, e accostandole insieme coll'immaginazione, tor via ogni confine loro, anche ideale puramente; conciossiachè il concetto di continuo ripudia come suo contrario il concetto di parte.

(1) L' esser in potenza, non è un essere veramente: quindi *realmente* non sono nel continuo se non quelle limitazioni che noi ci poniamo, o nulla più. E anche quel *realmente* intendasi come può intendersi il reale nelle idee, in quanto che cioè le idee nostre sono realmente distinte le une dalle altre. Quindi è una chimera quell' infinito numero d' idee che Malebranche immagina possedere la nostra mente nella concezione dello spazio e delle figure, anzi quell' infinito numero d' infiniti (Lib. III).

L' idea del continuo è una sola; il limitarla che noi facciamo ci produce delle altre idee, ma sempre in numero finito, perchè questo lavoro nostro di limitare si arresta finalmente e non perviene mai a porre un infinito numero di limitazioni.

ARTICOLO VII.

In qual modo si può dire che il continuo è divisibile all' infinito.

Il perchè non può dirsi il continuo divisibile all' infinito, se non nel senso ch'egli è limitabile da noi indefinitamente (1).

E questa indefinita limitazione di cui egli è suscettivo, nasce dalla sua natura non solo, ma ben anco da quella delle facoltà nostre, che possono sempre iterare il loro atto, e massimamente dalla nostra facoltà di pensare, che mediante il concetto di possibilità può immaginare e pensar possibile tutto ciò che non è in sè ripugnante e contraddittorio.

La divisibilità adunque all'infinito non è che la possibilità di ripetere indefinitamente la limitazione dello spazio da noi pensato: quindi la sentenza di s. Tommaso, che « il continuo ha infinite parti in potenza, e nessuna in atto. »

CAPITOLO IX.

ORIGINE DELL' IDEA DE' CORPI MEDIANTE LA PERCEZIONE EXTRA-SOGGETTIVA DEL TATTO.

ARTICOLO I.

Seguita l'analisi della percezione extra-soggettiva de' corpi in generale.

Nella sensazione acquisita due elementi abbiam trovato:

1.° la modificazione del sentimento fondamentale, per la quale sentiamo in una maniera nuova la parte affetta dell' organo nostro sensitivo;

2.° la percezione sensitiva del corpo esteriore, la qual dobbiamo noi ora diligentemente analizzare.

La percezione extra-soggettiva di un corpo, analizzata, ci dà pure due elementi:

a) la coscienza dell' azione che noi patiamo,

b) l' estensione, nella quale riferiamo la coscienza di quella specie di violenza che ci vien fatta, la quale estensione comprende un fuori di noi esteso.

Di qui può conchiudersi, che noi allora possiam dire d' avere la percezione di un corpo mediante la sensazione acquisita, quando abbiamo percepito un distinto da noi, un fuori di noi, e un esteso.

Sponiamo adunque come i sensi esteriori ci dieno un soggetto a cui convengano queste tre qualità, e cominciamo dal tatto.

ARTICOLO II.

Tutti i sensi ci danno la percezione d'un diverso da noi.

Ogni senso riceve un' azione.

Un' azione fatta in noi, della quale noi non siamo gli autori, suppone un diverso da noi (2).

Dunque ogni senso percepisce un diverso da noi.

(1) Il continuo non si dice con proprietà *divisibile*, per questa ragione, ch' egli *diviso*, non è più *continuo*.

(2) Cap. II. Quindi non si può ammettere la distinzione che cercò di stabilire fra'sensi Royer-Collard, alcuni de' quali fece meramente stromenti di sensazioni, e alcuni di sensazioni e di percezioni ad un tempo (Vedi i frammenti delle Lezioni di Royer-Collard, stampati da Jouffroy): perciocchè tutti percepiscono, tutti hanno la loro parte *extra-soggettiva*, sebbene in alcuni questa parte sia più distinta e in altri meno, come vedremo.

ARTICOLO III.

Tutti i sensi ci danno la percezione d'un fuori di noi.

In prima si osservi, esser necessario alla chiarezza delle idee distinguere ciò che è *diverso* da noi, da ciò che è *fuori* di noi.

Cosa *diversa* da noi non vuol dire, che cosa diversa dall'*Io*.

Il concetto di diversità non racchiude alcuna idea di estensione, nè alcuna relazione coll'estensione. All'opposto la parola *fuori*, ha nel suo senso proprio, una relazione coll'estensione. Una cosa fuori di un'altra, è una cosa che non occupa il *luogo* di un'altra. Quindi fuori di ME viene a dire fuori delle parti ed organi senzienti del corpo mio (1).

Se dunque il *diverso da me* indica una relazione di distinzione dal mio spirito; il *fuori di me* indica una distinzione dal mio *corpo* in quanto egli è senziente, per l'intima unione ch'egli ha col mio spirito, nel quale è come un agente, nel modo che ho sopra toccato.

A dimostrar dunque che ogni senso percepisce il fuor di noi, dobbiam dimostrare che ogni senso percepisce un diverso dal nostro corpo soggettivamente percepito.

Ora, che ciò avvenga, manifesto è per le cose dette.

Fu detto che il sentimento fondamentale è prodotto da un' attività diversa da quella che il cangia: indi deducemmo due specie di attività, o sia 1.° il corpo mio, 2.° ed i corpi esteriori che agiscono sul corpo mio.

In ogni sensazione adunque noi percepiamo un principio attivo, o sia un corpo diverso dal corpo mio: conciossiachè ogni sensazione è passione che noi soffriamo d'altro che dal corpo nostro. Dunque ogni senso ci dà un fuori di noi, come dicevamo da principio.

E perchè non si abbia dubbio di ciò, gioverà a ribadir questa prova, alcuna riflessione.

Il corpo mio è sentito nel sentimento fondamentale: ciò che si sente fuor di quel sentimento, non è mio corpo.

Or si figga l'attenzione ne' quattro fenomeni, de' colori, suoni, odori e sapori, e nella durezza altresì, ed altrettali qualità tattili de' corpi; e vengasi interrogando la propria coscienza, se tutte quelle cose non sono forse altro che i proprî organi sensitivi: facilmente si vedrà, che quelle sensazioni hanno qualche cosa di diverso da' proprî organi, a tale che si può dire più agevolmente che l'odore non ha la minima similitudine col naso nostro, nè il sapore colla lingua o col palato, nè il suono cogli orecchi, e così dicasi dell'altre qualità tutte. Quelle sensazioni adunque non possono avere per sola materia il corpo nostro; e se v'ha anche la *sensazione* del corpo nostro in esso certo tutto ciò che con esse noi percepiamo, non è il corpo nostro. Esse provano adunque un principio esteriore al nostro corpo, un termine diverso da quello del sentimento fondamentale.

(1) Ciascuna parte anche senziente del mio corpo si può dire *fuori di noi* in quanto ella si percepisce *extra-soggettivamente*, nella qual percezione essa si considera in ciò che ha di comune co' corpi esteriori tutti; ell'è allora fuori del *soggetto*, cioè la parte che è percepita è fuori della parte percipiente (soggetto).

ARTICOLO IV.

Il tatto solo non percepisce che delle superficie corporee.

Quando noi siamo tocchi in parte sensitiva del corpo nostro, sentiamo il nostro corpo, cioè piacere o dolore alla parte tocca (1), e ancora un'azione fatta in noi da qualche cosa di estraneo al corpo nostro: il che viene a dire, percepiamo un agente fuori di noi (2).

E l'azione che viene fatta in noi, diversa dalla sensazione del membro affetto, è un sentimento che ha un *termine* esteso, e si diffonde in una estensione superficiale.

E veramente, ove siamo feriti da una punta, il dolor nostro si riferisce ad una punta, cioè occupa una piccolissima superficie; ma se noi veniamo tocchi da una superficie maggiore, per esempio dalla superficie circolare di una moneta, noi riferiamo il dolore ai punti compresi dentro quella superficie, e nulla fuori di essa sentiamo. Immaginiamo che venga calcata ed impressa nel braccio nostro una lamina di acciaio formata a croce; la sensazione nostra termina anch'essa in quella figura: cioè la sensazione si versa per tutto quel piano che venne dalla detta lamina ricalcato, e si ritiene dentro a'limiti nè più nè manco di quello (3).

ARTICOLO V.

Il tatto unito al movimento dà l'idea di spazio fornito di tre dimensioni.

Tocchi in alcuna superficie del corpo, riceviamo una sensazione finiente in uno spazio superficiale (4).

Aggiungiamo con ciò la facoltà locomotrice.

Questa è un poter che abbiamo di replicare a piacimento lo spazio in che termina il sentimento fondamentale (5).

Medesimamente per tale facoltà noi possiam ripetere a nostro grado la superficie sentita col tatto.

Or movendo una superficie d'un moto che non sia nel piano della medesima, ella traccia uno spazio solido, cioè fornito di tre dimensioni, larghezza, lunghezza e profondità.

Adunque la facoltà di muover noi stessi, e con noi l'altre cose, fa sì, che la sensazione nostra del tatto ci sia possibile in qualunque superficie dello spazio solido (6): e quindi noi abbiamo l'idea di questa possibilità.

L'idea della possibilità di mutare e ripetere indefinitamente le superficie che so-

(1) V'ha de'sentimenti essenzialmente diversi dal piacere e dal dolore. Il solletico, a ragion d'esempio, non sembra d'un genere tutto suo proprio? e così può dirsi di molt'altri sentimenti. Io non intendo mettermi in questa ricerca: solamente io dico, parermi fuori di dubbio, che a tutti i sentimenti che noi proviamo vengono accompagnati da un qualche grado di piacere o di dolore, ovvero che essi stessi sono altrettanti *modi* di piacere o di *dolore*.

(2) Art. precedente.

(3) In somma l'estremità de' nervi son quelle che vengono tocche, e quindi il toccamento non si fa che in superficie. Questo mi par verissimo in quanto al tatto esteriore.

(4) Badisi però che qui partasi delle sensazioni avventizie, e non del sentimento fondamentale nel quale io son convinto che v'abbia il continuo nelle parti a cui egli termina.

(5) Cap. VII, art. II.

(6) Non è già che questa solidità possa esser nota al senso, poichè il moto non è sensibile per sè stesso, come abbiamo osservato, ma è una via per la quale noi formiamo il *pensiero* della solidità sensibile.

no termine delle nostre sensazioni del tatto, è l'idea dello spazio solido indefinito, acquisita mediante il tatto associato col movimento (1).

ARTICOLO VI.

Riassunto de' modi onde noi percepiamo lo spazio solido.

Ciò che abbiamo detto fa manifesto che noi ci formiamo l'idea di estensione o spazio in due modi; 1.° mediante il sentimento fondamentale accompagnato dalla facoltà del movimento spontaneo del corpo nostro, 2.° e mediante le sensazioni del tatto aiutate pure dalla detta facoltà.

Lo spazio indefinito nel primo modo è prodotto da un movimento in tutte le direzioni di uno spazio solido sentito da noi, cioè dello spazio del nostro corpo, movimento che noi concepiamo siccome possibile indefinitamente.

Lo spazio indefinito nel secondo modo è prodotto dal movimento possibile di una superficie sentita in tutte le direzioni fuor del piano della medesima superficie.

E quindi è dichiarata la maniera onde i ciechi nati percepiscono lo spazio indefinito, e possono intendere le matematiche.

ARTICOLO VII.

È più facile riflettere sull' idea dello spazio acquistata pel tatto e pel moto, che pel sentimento fondamentale e pel moto.

Quanto sia malagevole a riflettere in sul sentimento fondamentale e avvertirlo, fu dichiarato; e fu pure, quanto sia facile ad avvertire la sensazione acquisita (2).

Per la medesima ragione lo spazio indefinito, percepito dalla possibilità de' movimenti del corpo nostro, è meno atto a soggiacere alla nostra riflessione: là dove la sensazione del tatto essendo acquisita, richiama più agevolmento sopra di sè e sopra del suo movimento la nostra attenzione.

ARTICOLO VIII.

Lo spazio percepito col movimento della sensazione del tatto, è identico collo spazio percepito col movimento del sentimento fondamentale.

Il termine della sensazione esteriore del tatto è quello di una superficie più o meno estesa (3).

Ora questa superficie è identica colla superficie esterna del corpo nostro: perocchè noi non sentiamo la sensazione se non nell' estremità de' capezzoli de' nervicelli nostri dove siam tocchi (4).

(1) Il movimento spontaneo è la principal cagione delle notizie che noi acquistiamo delle distanze e degli spazi; il tatto (mediante il tempo) e la vista non servono che a far percepire esattamente il *termine* della distanza. Quindi non è necessario un tatto finissimo a misurare le grandi distanze, siccome veggiam negli uccelli, che percorrono gl' immensi campi dell' aria, e li misurano senza aver più che l' ottusissimo tatto delle loro zampette. L' avvoltoio, a ragione di esempio, misura lo *spazio*, il *tempo* e la *celerità* necessaria a calare e raggiungere la sua preda: a cui gli basta il poco tatto di cui è fornito, e la molta vista congiuntamente alla molta potenza locomotrice.

(2) C. III, art. IX e seg.

(3) Art. IV.

(4) Conviene però sempre nella stessa superficie distinguere la sensazione del corpo nostro, dalla sensazione della cosa esterna. Sebbene noi sentiamo la stessa superficie, tuttavia noi sentiamo

E quest' unica superficie (1) per tal modo è dove termina egualmente la *sensazione soggettiva* dell' organo nostro toccato, come altresì dove termina l' azione che da di fuori viene in noi fatta, e la coscienza della quale costituisce ciò che abbiam detto la *percezione extra-soggettiva* de' sensi.

E poichè l'agente esteriore si chiama corpo esterno, quindi quell'unica superficie nell'atto del toccamento non è solo termine del corpo nostro, ma ancora del corpo esteriore.

Ora lo spazio indefinito è questa superficie da noi sentita e percepita, ove si concepisca siccome comune al corpo nostro e al corpo esteriore, in movimento per tutte le direzioni (2).

Quindi lo spazio indefinito, o si percepisca da noi mediante il movimento dell'organo nostro da noi sentito per la modificazione del fondamental sentimento, o si percepisca mediante il movimento della superficie percepita nell'agente esteriore, egli è sempre uno ed identico.

E poichè la modificazione del sentimento fondamentale (sensazione acquisita dell'organo nostro) non ha altra estensione diversa da quella del sentimento fondamentale, quindi lo spazio è uno ed identico, sia che si percepisca ne' due modi *soggettivi*, o nel modo *extra-soggettivo* (3).

ARTICOLO IX.

L' identità dell'estensione del corpo nostro e del corpo esterno forma la comunicazione fra l' idea dell'uno e l' idea dell' altro.

Il corpo nostro adunque, considerato come *soggetto* senziente, ha una stessa estensione col corpo esterno che è puramente agente sentito.

La comunione che questi due corpi hanno nella estensione, è il passaggio dall'idea dell' uno all' idea dell' altro: è il ponte di comunicazione, per così dire, fra loro: conciossiachè con quello stesso atto col quale noi percepiamo il modo d' esistere dell'uno, corpo nostro, percepiamo anche il modo d' esistere dell' altro, corpo esteriore.

ARTICOLO X.

Continuazione.

Questa conseguenza è di grande importanza.

In fatti noi abbiamo posto a costituir l' essenza del corpo i due elementi, 1.° di un' azione fatta su noi, 2.° e di una estensione ove quell'azione si diffonda e si termini.

Ora il nostro corpo esercita un' azione continua in su di noi, cioè occasiona il sentimento fondamentale; e questo effetto di questo agente chiamato corpo, si spande in una estensione. Qui dunque abbiamo tutti e due gli elementi dell'essenza del corpo; sicchè la percezione del corpo nostro è indubitata, e l' essenza del corpo nostro è certa com'è il fatto della coscienza.

ivi due cose; 1.° il nostro corpo, soggetto senziente e sentito, 2.° un agente esteriore sentito e non senziente. Questa distinzione è difficile a cogliersi, e però avvisiamo il lettore di mettere ogni attenzione ad avvertirla.

(1) Nell'unità di questa superficie consiste la natura del toccamento, e quell'unità misteriosa che fa l' agente col paziente, siccome abbiamo osservato, in qualunque maniera di azione. Vedi la nota alla fac. 147 di questo Volume.

(2) Art. VI.

(3) Dico che è *identica* quando effettivamente si percepisce ne' due modi; ma lo spazio puramente soggettivo riman però rispettivamente a noi cosa diversa dall'altra, sicchè può avervi il *soggettivo* (che è l'essenziale) senza l' *extra-soggettivo* e figurativo.

All' opposto, rispetto alla percezione del corpo esteriore, noi sentiamo bensì un'azione fatta in noi; ma l' effetto di quest' azione da noi sentito, non è poi che una modificazione del sentimento fondamentale.

Per questo solo effetto adunque noi non usciamo di noi stessi, noi non sentiamo che il nostro stesso corpo siccome prima, sebbene in un modo nuovo.

Quinci adunque noi possiamo bensì argomentare una causa, ed esserne quasi consapevoli: ma una causa incognita: perciocchè noi non abbiamo sentito lei, ma un effetto di lei. Ciò dunque non basterebbe a farci percepire un *corpo* fuori di noi. Che di più chiedevasi ad un tal fine?

Richiedevasi che quell' effetto del corpo esteriore fosse egli pure *esteso*. Perciocchè allora avremmo percepito un *agente nell' estensione*, che è la nozione del corpo.

Or come potevamo noi percepire l' estensione del corpo esteriore ?

Ecco la via che a ciò trovò nella sua sapienza l'autore della natura nostra sensitiva.

Noi sentiamo l' estensione abitualmente; cioè l' espansione del sentimento fondamentale.

Ora noi potevamo sentire anche l' estensione dell' agente esteriore, quando questo agente diffondesse la sua azione nell'estensione medesima del sentimento fondamentale.

A tal fine fu ordinato, che la superficie dell' estensione del sentimento fondamentale e la superficie dell' estensione del corpo esteriore si combaciassero, cioè si unissero a formare insieme la medesima superficie, e in una superficie due sentimenti mirabilmente provassimo. Quindi in quella superficie nella quale si effonde e termina il sentimento fondamentale, in quella medesima viene esercitandosi ed estendendosi l' azione del corpo esteriore; sicchè una coscienza medesima ci attesta, quell'azione venire da di fuori in noi fatta, e venir fatta altresì in una estensione che già prima da noi era naturalmente sentita.

Quindi noi percepiamo 1.° un' azione esterna, 2.° e la superficie in cui opera o sia termina quest' azione esterna; e in tal modo percepiamo le due proprietà essenziali al corpo, comuni al nostro ed all' esteriore altresì, sicchè ci accertiamo esser due corpi, o sia aver tutti e due la stessa natura corporea, quantunque esercitino sopra di noi tant' altri diversi effetti.

ARTICOLO XI.

La sensazione soggettiva del corpo nostro è il mezzo della percezione extra-soggettiva corporea.

Quindi si scorge come la percezione extra-soggettiva de' corpi è fondata nella soggettiva.

Il primo elemento nella percezione extra-soggettiva è una forza che ci modifica; ma questa forza noi la percepiamo pel suo effetto, cioè per la modificazione soggettiva del sentimento fondamentale, o sia per quella specie di violenza che in quella modificazione ci vien fatta.

Il secondo elemento è l' estensione, ma una estensione che noi naturalmente sentiamo, quella del sentimento fondamentale. Ma perciocchè questo si muta nella estensione, mediante una forza esterna applicata in ciascun punto della medesima; quindi questa forza noi la percepiamo siccome estesa nel termine suo.

Perciò dicemmo che il criterio della percezione del corpo esteriore è finalmente la percezione del nostro proprio corpo (1).

(1) Art. X.

Digitized by Google

ARTICOLO XII.

Dell' estensione del corpo.

Prima di proceder oltre, convien ch' io indugi un poco sull' estensione reale che ho talora attribuita al corpo, come questione gravissima e quinci e quindi dibattuta. Or io dimostrerò che l' *estensione* che noi percepiamo nel corpo è reale, e non apparente e illusoria (1).

§ 1.

La moltiplicità non è essenziale alla natura corporea.

Furono alcuni, a' quali parve la moltiplicità essenziale alla natura corporea.

Ma facil cosa è vedere, e l' ha già osservato Leibnizio, che il concetto di moltiplicità non può essere il concetto di alcuna natura, ma della coesistenza di più nature: è un concetto relativo, che suppone e si fonda in un concetto assoluto: in somma là dove v' hanno i molti, vi dee esser l' uno, perciocchè il moltiplice non è che il complesso di più unità: convien dunque nell' unità (2) cercare la natura delle cose, e non nella moltitudine, che non è se non più nature insieme raccolte.

Il perchè nè l' essenza del corpo nè quella di verun' altra cosa sarà mai la *moltiplicità*, la quale è un essere puramente mentale: e solo agl' idealisti, massime trascendentali, sta bene di mettere la corporea natura nel *moltiplice*, siccome quelli che suppongono i corpi una cotale emanazion della mente (3).

(1) La filosofia non per un solo, ma per molti canali discendendo, venne a mettersi o perdersi quasi in oceano interminabile nel moderno scetticismo. Io ho accennato la storia di questo sistema, anzi negazion di sistema, per Locke, Berkeley, Hume, Reid o Kant, come pure per Locke, Condillac, o gli scettici di Francia: un' altra via per la quale venne a noi quella distruzion filosofica, fu per Cartesio, Bayle e Kant; ed ecco quali ne furono i passi. Cartesio avea resa celebre, e fatta abbracciare universalmente la sentenza del Galilei sulle proprietà secondarie de' corpi, che non fossero che nel soggetto; e ripose l' essenza de' corpi nella estensione. Il suo errore consisteva nel non avere osservato, che in tutte le sensazioni nostre, sebben soggettive, come ne' colori, sapori, suoni, odori, ecc., v' ha sempre necessariamente una parte *extra-soggettiva*. Dimenticata questa parte e negletta, e fatte passare quelle sensazioni tutte per soggettive, venne Bayle il quale applicò gli stessi argomenti che avea Cartesio usati per le qualità secondarie, a mostrar soggettive le primarie, fra le quali la *estensione*. L'argomento era semplicissimo, e *ad hominem*. L' estensione non è percepita da noi che mediante una sensazione: le sensazioni sono soggettive: dunque l'estensione è soggettiva. Di questo punto partendo, bastò a Kant l'inventare il nome di *forma del senso esterno*, per esprimere quell' attitudine che ha il soggetto di avere la percezion dello spazio: ed ecco messo il piede in sul suolo della critica filosofica. Kant fece più passi entro una terra a cui si trovò sbalzato dal naufragio, quasi direi, del suo tempo, e scoperse un tristo paese, la filosofia trascendentale. L' *estensione* non si potè più difendere, dopo il piccolo error di Cartesio, cioè quello di aver trasandato l'elemento *extra-soggettivo*, che è pur in tutte le nostre sensazioni soggettive.

(2) Se si convien mettere la natura corporea negli elementi, de' quali i corpi composti risultano, non è già per questo che si debbano questi elementi fare inestesi; basta che abbiano una estensione continua, poichè il continuo è uno, come vedemmo Cap. VIII, art. v.

(3) Qui parlo della *moltiplicità attuale*; all' incontro vero è che la natura dell' esteso involge sempre l' idea di una *moltiplicità potenziale*, che non è però ancora moltiplicità.

§ 2.

Unità complessa del nostro corpo sensitivo.

I nostri organi, acciocchè abbiano la facoltà sensitiva, debbono avere certe condizioni.

Una fra queste è la comunicazion col cervello.

Questa fa conchiudere, che la sensitività di ciascuna parte del nostro organo sensitivo dipende dalla forma di tutto il sistema senziente, cioè da un acconcio compartimento ed organizzazion di parti, le quali, messe così armonicamente, danno un tutto, che in ogni sua parte è sensitivo.

Dal tutto adunque, o a dir meglio, da una cotale unità che in questo tutto ha sede, vien l' essere sensitivo alle particelle onde l' organo è composto, e così può dirsi che il corpo nostro in quanto è sensitivo gode d' una certa unità complessa, che il rende uno, perciocchè ha in sè un ordine o armonia di parti.

E questo vero rimane evidente, eziandiochè non si possa definir la questione, se un centro v' abbia nel cervello, e quale; se compongasi d' una unica corporea particella a cui tutte le linee de' nervi si rappicchino, e di più: perciocchè l' unità del corpo umano è sufficientemente stabilita, anche fuor dallo spirito intelligente, dal bisogno di una certa disposizione per essere dallo spirito avvivato e abitato, e perchè le varie potenze, come dice Dante, sieno organàte.

§ 3.

Sull' unicità del nostro corpo non può cadere errore.

A veder ciò, diamo che i nostri corpi fossero due. Converrebbe che noi avessimo due sentimenti fondamentali, con due estensioni: perciocchè questi sono i due elementi essenziali del corpo nostro. La coscienza dunque, che attesta un solo sentimento fondamentale esteso in una data estensione, attesta pure l' unicità del corpo nostro.

Diamo che sentissimo aver due corpi. Non potremmo averne un solo; se pur nella sensazion de' due corpi noi percepissimo duplicati i due elementi costitutivi, poichè questi due elementi formano appunto il corpo (1).

(1) A cui sarà ben entrato nell' animo il concetto che io diedi del corpo, riusciranno irragionevoli le seguenti parole di Reid: « Noi non dobbiamo di ciò conchiudere, che tali organi « corporali sieno di lor natura necessari alla *percezione*, ma più tosto che per voler di Dio il « nostro potere di *percepire oggetti esterni* è limitato o circoscritto dagli organi del senso, con« ciossiachè noi percepiamo questi oggetti in una certa maniera o in certe circostanze, e non in « altro » (*Essays on the Powers*, etc., T. I, f. 71). Che una *cognizione* de' corpi possa darsi più perfetta della nostra in altri esseri privi degli organi corporei, è verissimo. Ma che la *percezione sensitiva* de' corpi si possa aver migliore senza gli organi, questa è una sentenza che non può dirsi se non da tale a cui manca una perfetta analisi di detta percezione. Io ho mostrato, che ciò che noi chiamiamo *corpo*, è appunto ciò che percepiamo cogli organi; sicchè sono così necessari gli organi a percepire sensitivamente la natura corporea, come è necessaria la stessa natura corporea, nè più nè meno. Il detto di Reid manifestamente dimostra, ch' egli si era formato de' corpi l' idea di una certa cosa incognita e misteriosa, come tutti i filosofi moderni che lo hanno preceduto. Di una idea così vaga, confusa, anzi al tutto misteriosa de' corpi, la qual dà luogo ad almanaccare quanto altrui piaccia, sortirono tutte le stranezze, si può dire, della moderna filosofia, e massime l' idealismo. In quella vece convien dire, che la voce *corpo* non esprime nè può esprimere se non ciò che noi conosciamo e percepiamo sensitivamente: quindi la nozione nostra de' corpi è condizionata e legata strettamente cogli organi stessi. L' errore in questa parte di Reid, è il contrario di quello di Newton, che giudicò necessario di dare a Dio per sensorio lo spazio infinito. Reid giudicò gli organi estesi non necessari alla *percezione sensitiva corporea*, Newton l' estensione necessaria alla *cognizione* divina. La più parte di questi incagli si rimuovono, ove s' abbia ben concepita la distinzione della *sensazione* e *percezione sensitiva*, dall' *idea* e *verbo* dell' intelletto.

§ 4.

Moltiplicità del sentimento del nostro corpo.

Or sebbene il corpo nostro sia *uno* per l'armonia delle parti, e perciò noi ne percepiamo altresì l' *unicità*, e tutto ciò che è fuori di quell' armonia nol sentiamo, ed è alieno da noi; tuttavia quell' unità nè quella unicità non esclude la moltiplicità sua; e di qoesta dobbiam ora toccare.

E dico, che per l' organizzazion del mio corpo, lo spirito mio col sentimento fondamentale sente tutte le parti sensitive, e colla sensazione avventizia in tutte le parti sensitive, il che dà una cotale moltiplicità per lo meno possibile a concepirsi coll' intelletto.

E fermiamoci alla sensazione, chè facil cosa è poi applicare il ragionamento medesimo al sentimento fondamentale.

Che possiamo noi affermare sulla moltiplicità della sensazione, e che cosa non possiamo?

Noi possiam affermar questo, che quando proviamo una sensazione nel tatto, se la impressione è di una certa estensione (data un'intension sufficiente) noi la sentiamo, e il più delle volte altresì l' avvertiamo.

Ma se quell' estensione è piccola oltre a certo segno, sfugge da ogni avvertenza.

Possiam chiamar *minima* quell' estensione della sensazione, che fatta più piccola, sí rende inetta ad essere avvertita.

Ora qoesta *minima* estensione riguardisi qui come l' elemento della sensazione estesa.

Certo, che uno di questi elementi non è l'altro; perocchè in ciascuno di essi noi abbiamo in separato queste due cose, 1.° sensazione, 2.° estensione; e queste sono i due costitutivi del corpo.

Quindi noi possiam considerare questi *elementi* siccome rispondenti ad altrettanti corpicciuoli sussistenti in separato l'uno dall'altro, cioè l'uno fuori dell' altro; ed è impossibile che l' uno coll' altro si confonda, o che l' uno faccia le veci dell' altro. Qoindi noi percepiamo nel corpo nostro con altrettanta certezza la *moltiplicità*, quant' è la certezza della percezione di ciascuna unità.

§ 5.

Moltiplicità da noi percepita nel corpo esteriore.

E un ragionamento simigliante noi possiamo applicare al corpo esteriore. Ove il corpo esteriore sia tenuissimo, sicchè abbracci una estensione piccola sotto a certo segno, va qoesta fuori d' ogni avvertenza.

Pigliando or noi questo *minimo* (cioè il piccolo corpicello avvertibile) per elemento, noi possiam dire con sicurezza, che la percezione di un corpo grande non è che un' unione di quelle *minime percezioni*, o per dir meglio, che nella percezione d' un corpo grande, noi possiamo distinguere e separar colla mente quelle minime percezioni siccome possibili ad essere anche realmente distinte ove a parte a parte si prendano.

E poichè in ciascuna di quelle *minime percezioni* si ritrovano i due elementi costitutivi il corpo; quindi altrettanti sono i minimi corpicelli, o divisi od uniti fra loro, non rileva.

E che s' abbiano una sussistenza l' un dall' altro indipendente, si vede da questo, ch' essi hanno un' azione separata e incomunicabile. Conciossiachè in ognuno di questi spazietti minimi che abbiamo distinti, v' ha un sentire distinto dall' altro, ed una estensione fuori dell' altra. Quindi l' uno agente è fuori dell' altro, ed è una sostanza, che

potrà essere all' altra contigua, ma nella sua esistenza appar dall' altra separata e da sè.

Noi percepiamo dunque la *moltiplicità* anche ne' corpi esteriori.

§ 6.

Distinzione del *corpo* dal *principio corporeo*.

Noi « imponiamo i nomi alle cose in quella maniera che intellettualmente le percepiamo » (1).

Quindi cercar che sia il *corpo*, è un cercare quale nozione gli uomini abbiano imposto al vocabolo *corpo* (2).

Noi abbiamo trovato risultare questa nozione di due elementi, cioè di un *agente* su noi, e di una *estensione* in cui l' azione di quell' agente e la corrispondente passione nostra si spande.

Ora avvertasi, che se quell' *agente* nulla in noi operasse, noi nol potremmo conoscere nè nominare. Noi lo conosciamo adunque e lo nominiamo in quanto egli opra in noi: il vocabolo dunque di *corpo* è determinato dagli effetti che in noi quell' agente produce, e dalle leggi secondo le quali egli li produce.

Ma quell'*agente* medesimo che quegli effetti produce in noi, potrebbe avere delle leggi a noi occulte e a noi non manifeste nelle sue azioni costanti sopra di noi; le quali, diverse sì, ma non contrarie a quelle da noi sperimentate esser potrebbero. Se ciò fosse rispetto a tutti questi effetti o possibili meramente od occulti, e a tutte le loro leggi, egli non sarebbe da noi conosciuto nè nominato. Il nome di *corpo* adunque non si può applicare a queste qualità, fino che incognite ci rimangono; perciocchè « non si debbono usare i vocaboli in un senso più lato di quello al quale furono istituiti » (3).

Tuttavia, se de' nuovi effetti, e con nuove leggi, mutandosi l'ordine presente delle cose, si discoprissero appartenere a quello stesso principio a cui appartengono i presenti effetti che determinano il valore del vocabolo *corpo*; in tal caso converrebbesi dagli uomini stessi, fatti accorti di ciò, rallargare al medesimo il significato.

Ma fino a che quel *vocabolo* noi lo adoperiamo nella presente condizion delle cose, egli ha un senso limitato dagli effetti e dalle leggi colle quali a noi il corpo si manifesta.

Quindi io stimo bene distinguere il *principio corporeo* dal *corpo*: e comprendere nella definizione di questo quel principio solamente in quanto egli è accompagnato da quegli effetti e da quelle leggi per le quali a noi è noto: e di lasciare nulladimeno al principio corporeo tutto ciò che potesse avere in sè stesso di più o di diverso da quello, pel quale la sua natura a noi fuor manifesta.

Ora egli è parlando del *corpo* preso in questo senso, che io non ho dubitato affermare, conoscere noi con certezza la *moltiplicità de' corpi* (4).

(1) Cap. I art. v, § 2.
(2) Ivi, § 4.
(3) Ivi, § 3.
(4) Qualunque cosa si scuoprisse ne' corpi, o qualunque mutazione essi potessero sostenere da una forza sopra natura, non potrebber però mai le nuove proprietà render false le antiche; e quindi le qualità extra-soggettive che noi percepiamo ne' corpi, non c' ingannano, e son vere eziandiochè potessero esser mutate.

§ 7.

Dato che la sensazione corporea termini in un esteso continuo, è necessario ammettere una estensione reale continua anche ne' corpi che la producono.

Poniamo che noi, tocchi nella superficie del corpo nostro, avessimo tal sensazione, la qual non solo si diffondesse in quella superficie, ma ben anco quella superficie in cui si diffonde fosse continua, ovvero fosse in essa qualche spazietto veramente continuo (1).

Dico che il corpo che ci produce quella sensazione estesa e continua, dee essere anch' egli esteso e continuo: e questo è corollario alle cose in altri luoghi ed ultimamente dette.

In altri luoghi abbiamo detto, che « il corpo è la causa *prossima* delle nostre sensazioni » (2). Abbiamo spiegato che s' intenda per causa prossima: cioè tal ente, che ha il suo nome dall' effetto che costantemente produce, e non da altro (3).

Quindi abbiamo conchiuso, che le sensazioni costanti, cioè il sentimento fondamentale e le sue modificazioni, non eran prodotte da una *potenza* del corpo, ma dalla *sostanza* stessa del corpo, dal corpo stesso; perciocchè questo vocabolo *corpo* non s' intendeva se non per quegli effetti, i quali venivano in tal modo ad esaurire tutto il significato del vocabolo (4).

Su queste dottrine trovammo, che in ciascuno spazio ove noi proviamo una sensazione che si diffonda nella estensione, ivi dobbiamo riconoscere un agente fornito di tutti i caratteri necessari ad esser detto un corpo: quindi la *moltiplicità* de' corpi desunta dalla moltiplicità delle sensazioni nella moltiplicità degli spazi. E veramente, ciò che opera in un piccolo spazio, a noi si presenta come interamente diverso e fuor di ciò che opera in un altro piccolo spazio, eziandiochè contiguo: poichè quivi gli effetti sono due, diversi essenzialmente fra loro e indipendenti; conciossiachè 1.° uno spazietto è fuor dell'altro, ed egli vien ripugnante alla natura degli spazî il confonderli insieme, giacchè la natura dello spazio è appunto quella di non poter aver una parte nell' altra racchiusa; 2.° la sensazione pure è distinta per sè, e distinta anche per la diversità degli spazî. E io posso sempre immaginare che la sensazione in uno spazietto sia più o meno forte che in altro spazietto; posso immaginare che in uno spazietto cessi, quando nell' altro continua; e qui riprenda, e là venga meno: sicchè tutto ciò che noi conosciamo di queste sensazioni in diversi spazî si è, che sieno al tutto indipendenti fra loro a tale, che l' una possa star senza l' altra.

Questa essenziale differenza di effetti autorizza e sforza ad ammettere una sostanzial differenza di cause, e quindi la moltiplicità di queste; ciò che ci appiana la via a dimostrare, che data la sensazione continua, dee avervi una continuità di estensione anche nel corpo che l' ha prodotta.

E veramente, noi avevamo immaginato diversi spazietti, ne' quali fosse partito uno spazio grande, ove si spandesse la sensazione; e vedemmo, come ad ogni spazietto era presente necessariamente una forza, un corpicciuolo ivi operante e producente in esso la sensazione.

Ora accostiamo insieme questi spazietti, togliamo lor di mezzo ogni divisione; essi son resi uno spazio grande continuo. Or, per averli così accostati insieme, cesserà l' argomento di sopra esposto? Non mai; perocchè nulla ha in essi alterato e mutato:

(1) Il medesimo sarebbe ponendo che il sentimento fondamentale si diffondesse in qualche superficie, o solido continuo, cioè senza alcuna interruzione.

(2) Cap. I, art. IV.

(3) Ivi.

(4) Ivi.

Digitized by Google

sarà dunque egualmente necessario che ad ognun d'essi, sieno lontani, prossimi o contigui, un corpicciuol corrisponda. Quindi la loro contiguità, ond'è riuscita una sensazione grande, continuata, dee pur dare un corpo continuato.

E veramente tutta la forza dell'argomento sta in questo solo principio, che ovunque vi ha effetto, cioè la sensazione, ivi vi è forza operante. Ora se la sensazione è continua e uguale in ogni punto assegnabile di uno spazio, v'è l'effetto; per tutto dunque v'è corpo, la causa operante. Laonde se non si trova un minimo intervallo nella sensazione, non può trovarsi un minimo intervallo nel corpo. Data dunque la sensazione continua, continuo è il corpo che la produce.

La necessità di ciò è la natura mirabile e misteriosa, ma però innegabile, dell'estensione continua. Voi non potete in essa assegnare un minimo spazietto dovechessia, che non abbia un essere proprio, cioè fuori, e al tutto indipendente dagli altri spazietti; sicchè ogni spazietto può esser preciso dal tutto colla mente; e indi la limitabilità indefinita che nel continuo abbiamo osservata. E quell'essere ogni spazietto assegnabile fuori di tutti gli altri, fa sì che in uno non possa operare quell'azione che è limitata e chiusa entro un altro spazietto: sicchè ogni minimo spazietto suppone un operante fuori di quello che opera a lato di lui in altro spazietto. Nel corpo esteriore adunque debbono essere assegnabili tante particelle contigue operanti sul corpo nostro, quanti sono gli spazietti contigui assegnabili nello stesso corpo nostro da noi sentito.

A questo ragionamento fors'altri così risponderà: Un corpo esteriore ferendo una parte del corpo nostro, produce un dolore più esteso di sè; poichè quel dolor si comunica largamente, per consenso, a più parti.

A cui do più risposte.

I. Osservo che in tutti que' luoghi, a' quali il dolore si estende per un cotal consenso, son delle parti sensitive. Or si dee applicare a queste il ragionamento fatto di sopra. Se quel dolore si estende in uno spazio continuo, forz'è che le parti che molestate il producono sieno continue (1). Se le parti del corpo nostro sono continue, dunque v'ha il continuo nel corpo; ciò che si dovea dimostrare.

II. La sensazione propagata per consenso, tiene una stessa legge con tutte le altre sensazioni, la quale è questa, che « ove opera una forza, ivi si sente. » E veramente, perchè si propaga la sensazione, se non perchè si propaga la forza che immuta lo stato delle parti nell'organo sensitivo? Poniamo che il moto dell'organo, a cui seguita il dolore (sia prodotto da forza meccanica, fisica o chimica, io non cerco), vada comunicandosi di parte in parte nel membro, e diciamo da uno strato all'altro. Or il terzo strato riceve quel movimento dal secondo. Che corpo adunque dovrà egli sentire? il corpo esteriore? non già, ma la parte interna, lo strato secondo del membro che su lui preme, o tira, od opera insomma. Il dolore diffuso nella fibra sensitiva per consenso o comunicazione, non accusa un *corpo esteriore*; egli ci fa solo percepire più vivamente il membro stesso affetto, cioè le parti che agendo immediatamente cagionan dolore le quali parti sono del membro stesso. Si discerna dunque la sensazione prodotta immediatamente dal corpo esterno, la quale è quella che accusa l'esistenza di esso corpo, sentendo la coscienza nostra ivi una violenza dove il corpo esteriore adopera. Per il che il principio da cui sono partito a dimostrare la continuità del corpo, vale anche per la sensazione diffusa per consenso; e riman sempre vero, che « in ogni parte ove noi sentiamo prodursi una sensazione, ivi è presente una forza in atto, cioè un corpo che opera. »

(1) V'ha talora inganno nel riferire la sensazione, come nel membro reciso che duole; ma non è il senso che in quel fatto s'inganna, è il *giudizio* abituale.

Digitized by Google

§ 8.

Le parti sensitive del corpo nostro non producono un sentimento più esteso di quello che sieno esse stesse.

Ciò è manifesto dal paragrafo precedente; ma oltracciò la definizione delle parti sensitive del corpo nostro può far questo vero evidente.

Poichè, come le conosciam noi? Ivi sentiamo una parte sensitiva, dove sentiamo la sensazione.

Dunque la sensazione non è più estesa della parte sensitiva, nè la parte sentita della sensazione.

§ 9.

L' estensione de' corpi esterni non è maggiore nè minore di quella delle sensazioni che producono in noi.

Alla stessa guisa della precedente si prova questa proposizione.

Ond'è che noi misuriamo la grandezza de' corpi esterni?

Dalle sensazioni del tatto massimamente: l'estensione del nostro corpo, percepita soggettivamente, è misura dell' estensione extra-soggettiva de' corpi esteriori, come abbiamo altrove ritrovato (1).

Dunque l' estensione de' corpi esteriori non è maggiore nè minore dell' estensione delle sensazioni che col loro contatto in noi producono.

§ 10.

Nelle sensazioni nostre del tatto v' ha una continuità fenomenale.

Certo è, che quando noi tocchiamo una superficie ben levigata, noi non siamo in caso di avvertire nella nostra sensazione alcun vano.

Quindi la sensazione sparsa in superficie, che proviamo nella mano e nel membro col quale tocchiamo, a noi appare continua; il che equivale a un dire che quella continuità è fenomenale.

Ma se guardiamo col microscopio, quella superficie, che noi abbiamo col tasto della mano trovata continua, ci apparisce tutta porosa e groppolosa. Questo fatto sembrerebbe contraddire a ciò che abbiamo trovato, che la sensazione del tatto prodotta in noi dal corpo esteriore non si dilata più là della grandezza del corpo medesimo. Ma convien sempre aver presente quella verissima e necessaria distinzione fra la *sensazione* e l'*avvertenza*; e convincersi per via di osservazione, che minutissime sensazioni si hanno le quali scappano interamente al nostro avvertire: il perchè non avvertendo noi que' sottilissimi meati e interpolamenti che nella sensazione della detta superficie si trovano, noi la crediam tutta uguale, e senza fili o punti vaneggianti.

Laonde non è propriamente la sensazione grande quella che sia continua; ma noi quella supponiamo tale, perchè non avvertiamo i suoi minutissimi interrompimenti.

(1) Abbiam distinto più volte il *sentire*, dall' *avvertir* di sentire. Certissimo mi sembra, quanto diremo il dimostrerà, che l' oggetto corporeo che opera sullo spirito nostro, ha bisogno di essere più grande acciocchè produca una sensazione atta ad essere avvertita, almeno con mediocre facilità, che non acciocchè produca una sensazione semplicemente. Voglio dire che la sensazione, quant' è più ristretta e tenue, tanto è più difficile ad avvertirsi in noi eziandiochè ella esista. Quindi una sensazione ristrettissima dee esser sommamente malagevole a potere avvertirsi, o almeno ad avvertire la sua estensione.

§ 11.

Le sensazioni elementari sono continue.

Non v'è dunque io una sensazion grande, cioè estesa notabilmente (siccome la superficie di che abbiam parlato), perfetta continuità; ma le parti sue hanno per tutto de' tramezzi e degl' intercettamenti.

Questi tramezzi ed intercettamenti spezzano in parte la sensazione grande in altrettante sensazioni piccole ed elementari, vicinissime fra loro, ma non contigue da tutti i lati.

Or io dico, che queste piccole ed elementari sensazioni si spandono in una estensione veramente continua ; e così lo provo.

Supponiamo il contrario, cioè ch' esse non avessero alcuna continuità : quelle sensazioni non sarebbero che de' punti matematici.

Or questi punti matematici lascerebber necessariamente fra loro degli spazietti più o meno minuti ; ma sempre degli spazietti continui, e contigui altresì, perciocchè il punto matematico non rompe la contiguità.

Ora si osservi, che v' ha una legge che governa le nostre sensazioni, ed è questa : ove due o più sensazioni sono nel corpo nostro notabilmente divise di luogo, noi ci accorgiamo che v'ha uno spazio in mezzo a loro che le divide ; perciocchè noi le riferiamo a punti diversi : questi spazî adunque sono da noi sentiti ove sieno d'una notabile estensione, massime pel paragone fra il luogo affetto da sensazione e il non affetto.

Ora diasi, che noi non sentiamo la sensazione che in molti punti inestesi : sarebb' egli possibile che la sensazione di molti punti inestesi ci desse una sensazione fenomenalmente continua, quale è di fatto (1) ?

Impossibile : imperciocchè,

I. Dato che noi avessimo l'attitudine di avvertire le sensazioni che non hanno alcuna estensione, troppo più noi avremmo quella di avvertir gli spazietti che le dividono, i quali sono infinitamente più estesi de' punti matematici. La sensazione dunque totale non ci potrebbe giammai apparir continua ; ma noi dovremmo avvertirla, se fosse tale, come composta di punti inestesi, lontani l' uno dall' altro : quindi il fenomeno della continuità nelle sensazioni nostre sarebbe impossibile ad avvenirci.

II. I punti matematici, sieno quanti si vogliano, anche in numero infinito, messi tutti insieme, coprir non possono il più piccolo pezzuolo d' una linea, non che la più piccola superficie : perciocchè privi di ogni estensione, non possono mai dar ciò che non hanno. Or dunque se noi mettiamo insieme tutti i punti inestesi da noi sentiti nella fatta supposizione, essi non scemano nè la più piccola particella alla grandezza di quella superficie nella quale sono dispersi. Dunque noi dovremmo sentire da una parte la sensazion de' punti inestesi, dall' altra la sensazion della superficie tutta siccome prima, massime pel sentimento fondamentale : poichè tutti gli spazietti che non soffrirebbero alcuna sensazione, farebbero, insieme presi, appunto tanta estensione, quant' era prima che fosse la sensazione de' punti. Se dunque tutta l'estensione che noi sentiremmo ne' punti sarebbe nulla, rimane che noi dovremmo accorgerci della estensione che fra i punti rimane, siccome quella che è tanto grande nè più nè meno quant' era innanzi che venisse in noi cagionata quella sensazione che in alcuna estensione non termina, ma in soli punti inestesi.

III. Di più, se de' punti semplici si sentissero, sentirebbesi un complesso di sensazioni, le quali non avendo alcuna estensione, non sarebbero mai sensazioni corpo-

(1) § 10.

ree (1), poichè essenziale a queste è appunto che terminino in estensione; nè darebber materia all' idea di corpo.

IV. Finalmente diamo che non sentissimo che punti inestesi. Come potremmo riferirli noi a' diversi luoghi entro la periferia del corpo nostro? e il fatto ci dice che noi riferiamo a' diversi luoghi del corpo le sensazioni corporee. Ciò far non potremmo se non misurando in qualche modo le distanze dall' uno all' altro. Ora sentendo noi queste distanze, noi sentiremo il *continuo*; o non sentendole al tutto, non avremmo modo di riferire que' punti a' luoghi a' quali noi li riferiamo, ma essi sarebbero sensazioni fuori del luogo, sentiti per avventura nella semplicità del nostro spirito, e non altrove. Perciocchè veramente il solo *continuo* può esserci misura della distanza; conciossiachè il punto semplice non è alcuna misura, giacchè è privo di qualsivoglia estensione. Dato che noi percepiamo il *continuo*, noi possiamo misurare altresì gl' intervalli d'un punto all' altro; poichè la misura rilevata di questi intervalli non è che un rilievo che noi facciamo della possibilità ch' essi hanno di ammettere un certo numero di volte quel *continuo* che noi togliamo per unità misuratrice.

È dunque necessario di riconoscere, che le piccole sensazioni elementari, sieno acquisite, sieno componenti il sentimento fondamentale, sono estese, cioè terminano nella estensione continua.

§ 12.

I corpi elementari hanno una estensione continua.

Che il *principio corporeo* possa esser semplice, questo noi nol possiamo affermare nè negare: conciossiachè quel principio può essere (2) in parte ignoto.

Ma che i *corpi* sieno un complesso di punti semplici, come pose Leibnizio, questo è manifestamente falso (3).

Noi abbiamo veduto 1.° che le sensazioni elementari sono estese e continue, 2.° che la grandezza de' corpi, *cagioni prossime* delle sensazioni, è uguale alla grandezza delle sensazioni.

Conchiudasi: dunque i corpi elementari hanno una estensione continua (4).

§ 13.

Confutazione de' punti semplici.

E veramente, i punti scappano da' nostri sensi; abbiam noi mai la percezione di punti inestesi? Se non l'abbiamo, dunque non sono *corpi*. Possiamo noi aver messo un nome a ciò che non conosciamo? o non è anzi fermato, che noi mettiamo i nomi alle

(1) Cap. V, art. II.

(2) § 6.

(3) L' errore leibniziano sembra appunto consistere nell' aver egli voluto parlare del *principio corporeo* anzichè de' *corpi*, dell' ignoto anzichè del noto. E chi può parlare francamente e senza errore di ciò che ignora?

(4) A me sembra che si possa congheitturare con molta verisimiglianza, che i corpi elementari, oltre avere una certa estensione continua, abbiano certe forme regolari, come i cristalli e sieno perfettamente duri e immutabili. Ma queste congheitture, a cui mi conduce il ragionamento dell' intima natura delle cose corporee (alle quali non punto ripugnano le osservazioni de' moderni naturalisti, che per la lor via vennero pur essi alle medesime congheitture), non voglio che si credano formare una parte essenziale di quest' opera.

cose conosciute, e li togliamo a significar le cose solo in quanto le conosciamo (1)? Il vocabolo *corpo* adunque dee significarci delle cose note, delle cose che cadono sotto i nostri sensi, che noi tastiamo colle mani, e veggiamo cogli occhi, e percepiamo cogli altri organi nostri; e non de' punti inestesi, de' quali non abbiamo alcuna esperienza.

Ov' è una sensazione; ivi è una passione rispetto a noi: un' azione rispetto all' agente: una *forza in atto*, che si chiama corpo. Ora se in certi spazietti v' hanno delle sensazioni continue, vuol dire che quella forza si espande in tutto quello spazietto, che è presente in ogni suo punto, che è estesa e continua: i corpi adunque elementari debbono avere una vera continuità, e non esser de' semplici punti: ove pur sui dati dell' osservazione si ragioni, e non su quelli della vana immaginativa (2).

ARTICOLO XIII.

Definizione del corpo perfezionata.

Trovata l' estensione continua esser reale nel corpo, noi possiamo perfezionare la definizione del medesimo (3) coll' esprimere nella stessa questa qualità.

« Il corpo è dunque una (4) sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso, il qual termina nella estensione medesima » (5).

(1) Cap. I, art. v, § 2 e 3. Tattavia deesi avvertire, che co' vocaboli noi seguiamo la *cosa vera*, sebbene in quel rispetto limitato nel quale la conosciamo. Quindi scoprendo noi nella cosa delle altre qualità, il vocabolo può sussistere, ma egli muta significato, ricevendolo più ampio e completo. Fino però che quelle qualità ignote non sono a noi note, ci è vietato d' usurpare il vocabolo a significare imprudentemente una creatura della nostra immaginazione, un ignoto.

(2) Se i punti semplici operassero con un' azione terminante un punto, questi agenti passerebbero d' una parte all' altra del nostro corpo, senza cagionarci il minimo disturbo. Se si dà loro intorno una sfericciuola in cui la loro forza si estenda, essi non sono più forze semplici: questa sfericcinola di forza è appunto il corpo esteso. Per affermarli poi costruiti così, converrebbe dimostrare che la forza de' corpi elementari opera in direzione de' raggi che parton da un centro; la qual ricerca sarà forse uno de' *quaerenda*, ma non si è per anco fatta. Se ciò non provasi, differenza non vi avrebbe fra il centro e la sfera, perciocchè forza è nell' uno e in ogni punto dell' altra. Se il centro è ideale nell' esteso, non costituisce allora alcuna natura, ma è un postulato della mente. Ancora, le forme de' corpi primitivi dovrebbero essere sferiche, nella supposizione del centro che emette una forza; il che non pare a' naturalisti probabile. Se poi non sono sferiche, la legge del centro di gravità viene a pugnare col centro della forza. Ma come che sia di tutto ciò, la parola *corpo* non può avere altro valore che quello di una forza fornita di un' estensione.

(3) Io ho dato prima una definizione rozza del corpo, togliendola dal senso comune. Cap. I: art. II. Dico *rozza*, e non *falsa*, poichè conteneva l' essenza del corpo intera, ma non era analizzata ne' suoi elementi. L' analisi di ciò che si conteneva in quella definizione mi diede il modo di perfezionarla al Cap. V, art. I, e via più qui. Or questo credo io che debba essere il progresso della scienza: comincia dalle idee naturali e sintetiche, scienza volgare: l' analisi di esse forma tutta la scienza filosofica. Quelli dunque che negano doversi comincare dalle definizioni, vogliono correggere un errore buttandosi nell' errore opposto. Cominciare dalle definizioni è necessario chi vuol farsi intendere; ma v' hanno delle definizioni volgari e delle definizioni filosofiche, e tutte e due queste maniere di definizioni son vere. Si dee cominciar da quelle per venire e terminare in queste.

(4) *Una* si dice perchè è *continua*, nulla più.

(5) Come ciò avvenga fu mostrato innanzi.

ARTICOLO XIV

Col tatto e col movimento noi percepiamo il corpo esteriore.

Se il corpo è una forza che termina coll'atto suo in una estensione solida continua, dobbiamo or vedere come noi col tatto lo percepiamo.

L'estensione è fornita di tre dimensioni, lunghezza, larghezza e profondità.

Queste tre dimensioni nel corpo nostro noi da prima le percepiamo pel sentimento fondamentale (1).

Quando i corpi esteriori agiscono sulla superficie del nostro corpo, non possiamo, in quest'azione loro, sentire e percepir altro che una superficie, cioè due dimensioni, di lunghezza e larghezza: la profondità nel corpo esteriore noi non abbiam modo con questo solo di percepirla (2).

Ora, ove questa superficie esterna che noi percepiamo col tatto, la consideriamo in relazione colla facoltà che abbiam di muoverla, ella ci dà l'idea di un corpo solido.

Siccome l'idea di spazio solido ci viene in concependo una superficie mobile in tutte le direzioni fuor del suo piano, così l'idea di corpo solido deriva dal moto che in parte sperimentiamo, in parte aspettiamo, o pensiamo come possibile, di una superficie corporea moventesi fuori del proprio piano.

Dal pensiero di questo moto parte sperimentato e parte pensato, noi concepiamo come possibile che tutte le superficie assegnabili dentro uno spazio solido sieno sensibili, cioè atte ad esser termini dell'azione che in noi vien fatta dal corpo.

E perchè veggiamo come ci avvenga di formare simigliante concetto, mettiamoci innanzi un corpo formato in cubo perfettamente duro.

Tastando colla mano quel cubo in tutte le sei sue facce, e premendolo quanto a me piace più fortemente, io non percepisco mai altro col tatto mio, che i limiti di uno spazio solido figurato a cubo, cioè superficie corporee.

Comincio con questa esperienza ad avere un'idea di corpo; ma ella è ancor molto imperfetta, poichè tutto ciò che ho percepito, non è poi altro ancora, che superficie le quali chiudono e terminano uno spazio solido. Non ho dunque percepito fin qui l'estensione solida del corpo, ma solo i suoi limiti.

Dopo ciò, piglio alle mani un cubo non duro nè resistente, anzi molle e cedevole, o friabile, o fragile, o comecchessia facile a mutar forma e dividersi in parti. Se colla mano tocco questo corpo in tutti i suoi lati, il comprimo, lo figuro a mia voglia, e lo spezzo, e anche lo trito minutamente; di tutte queste sperienze che di quel corpo io prendo, ho questo risultamento: un grandissimo numero di superficie continuamente nuove a me si discuoprono, le quali prima io sentir non potevo perchè stavano coperte ed occulte nell'interno, e al tutto non erano superficie.

E moltiplicando indefinitamente tali esperimenti, finalmente conchiudo, che quel cubo solido non presenta solamente al di fuori una superficie corporea, ma ben anco ch'egli dall'interno suo ha una singolare attitudine e potenza di far uscire di sè altre ed altre superficie sensibili in tutte le direzioni secondo le quali a me piaccia di aprirlo.

(1) Cap. III.

(2) Pare che il corpo esterno talora agisca nel corpo nostro contemporaneamente in tutti i punti di uno spazio solido, come nell'azione di un liquore corrosivo e penetrante, od altro simile agente. Supponendo che così fosse, come pare, noi percepiremmo bensì la solidità del corpo nostro, ma non quella del corpo esteriore. Questa osservazione può aiutare a distinguere fra l'estensione del corpo nostro, e quella del corpo esteriore, che nella sensazione del tatto noi percepiamo unite, e che facilmente si posson confondere. È una diversa relazione a' due agenti quella che in tra sè le distingue.

e dividerlo. E per tali esperimenti e pensieri io vengo al concetto della sol'dità corporea, e così completo l'idea di corpo solido, cioè di sostanza che in estensione solida estende secondo certe leggi la sua attività.

ARTICOLO XV.

Origine dell'idea di corpo matematico.

Coll'esperimento suddetto ho imparato a conoscere, che entro quello spazio fornito di superficie corporee, posso ottenere altre ed altre superficie pure corporee, mediante l'applicazione di una forza a quel cubo, possente a fargli mutar forma o spezzarlo.

Ora ripensando a questo fatto, io non posso colla mia mente assegnare una ragione, per la quale le superficie che io scopro occupino anzi una parte che l'altra del cubo solido.

Non ha dunque alcuna ripugnanza il pensare che le dette superficie corporee si scoprano egualmente in tutte parti, cioè in qualunque piano assegnabile entro quel cubo.

Ora questa possibilità di pensare delle superficie corporee che taglino quello spazio cubo in qualunque piano, è l'idea di corpo matematico, il quale si concepisce sempre perfettamente continuo.

ARTICOLO XVI.

Origine dell'idea di corpo fisico.

Fino a tanto che io penso la *possibilità* di trovare una superficie corporea entro un cubo limitato da superficie in qualunque piano assegnabile nel medesimo, io ho l'idea di un corpo matematico (1), ma ov'io in luogo di quella semplice possibilità pensata secondo l'analogia degli esperimenti, mi do a rilevare, quanto posso, col tatto e cogli altri miei sensi, anche armati se si vuole di stromenti, le forme di un corpo particolare e reale, e scuoprendo in esso di nuove superficie sensibili, vi noto anche le lagune de' pori, e i piccoli dossi, e tutte le interpolature fra uno strato e l'altro, fra una e l'altra piccola particella; allora io mi vengo formando l'idea di un aggregato di minimi variamente foggiati, non perfettamente coerenti, ma con vacui e meati interposti, i quali però in alcuni punti aderiscono e non lasciansi se non per forza divellere, e chiamolo corpo fisico.

E da tutto ciò si spiega come i ciechi nati possono formarsi l'idea tanto de' corpi matematici, quanto de' fisici, mediante il tatto e il movimento, e l'intelletto.

(1) Art. precedente.

Digitized by Google

CAPITOLO X.

CRITERIO PARTICOLARE DELL' ESISTENZA DEL CORPO ESTERNO.

ARTICOLO I.

Il criterio del corpo esterno è un' applicazione del criterio generale dell' esistenza de' corpi.

Vedemmo il criterio generale (1): applicandolo a' corpi esteriori da noi ormai conosciuti, si ha il criterio dell' esistenza de' medesimi.

Quest' applicazione ci dà, che ad accertarci della percezione del corpo esteriore

1.° conviene percepire una forza che ci modifica fuori di noi;

2.° l' azione di questa forza dee essere un sentimento fornito di estensione;

3.° questa estensione dee essere stabile, cioè atta a ripetere la sensazione, com' è necessario perchè sia una sostanza operante;

4.° questa estensione dee esser fornita di tre dimensioni.

Non basterà dunque che noi percepiamo delle superficie corporee; ma sì uno spazio solido dobbiam percepire, il quale, ove si spezzi, scuopra e presenti al senso nostro nuove superficie sensibili.

ARTICOLO II.

Applicazioni del criterio dell' esistenza del corpo esterno.

I. Bagnate una moneta, e calcatela nella fronte di un uomo rozzo, facendo vista di volergliela ivi attaccare e incollare in mezzo della fronte. Fatta quella impronta, voi potrete torla via, non accorgendosene egli: anzi crederà d' averla fitta in testa tuttavia, e scuoterà il capo per farla staccare e cadere. Ma accosti colui la mano e palpi, non trova nulla. Egli s' accorge allora, 1.° che c' è una passione fatta nella sua fronte; 2.° che non c' è però più presente la sostanza che la produsse; perocchè la presenza della sostanza porta seco la sostanza della passione, e la possibilità che si ripeta e rinforzi, ove si rimettano le condizioni necessarie per farla succedere (2).

II. Toccando noi una colonna d' argento, c' inganneremmo credendola solida: ma per assicurarcene, dovremmo cercarne l' interno, ove troveremmo il vuoto o la diversa sostanza (3).

(1) Cap. V.

(2) La sensazione eccitata nel nervo dura qualche tempo, anche rimossa la causa della sensazione: siccome si vede nell' occhio per la striscia rossa che fa la bragia girata con grande celerità. La pura sensazione testimonia sè stessa, e la coscienza della passione testimonia una causa, ma non la presenza attuale della medesima. Questo dunque si dee trarre mediante un giudizio, il quale se non ha tutte le condizioni necessarie, è fallace. Ciò però in cui non c' inganna la sensazione, si è nel deporci l' esistenza della parte affetta del corpo nostro, in quanto è modificazione del sentimento fondamentale, come dicemmo.

(3) Anche qui è il giudizio che c' inganna, e non la sensazione: e il giudizio c' inganna perchè s' inoltra là dove non l' accompagna alcuna sensazione, cioè nell' interno della colonna.

CAPITOLO XI.

DI CIÒ CHE V' HA DI SOGGETTIVO E DI CIÒ CHE V' HA D' EXTRA-SOGGETTIVO NELLE SENSAZIONI ESTERNE.

ARTICOLO I.

Necessità di questa trattazione.

Osservata e descritta la percezione *extra-soggettiva* de' corpi mediante il tatto, ora dovremmo seguitare il travaglio dell' osservar nostro in sugli altri quattro sensi, tentando di rilevar bene quanto innanzi ci scorga la percezion di ciascuno.

Ma perciocchè abbiamo veduto che in tutte le sensazioni la parte soggettiva è mescolata colla parte extra-soggettiva, il predetto lavoro che a far ci resta riducesi finalmente a questa, di sceverare e distinguere con ogni possibile diligenza la parte *extra-soggettiva* dalla *soggettiva* dentro alle sensazioni; perciocchè quando noi avremo questa da quella staccata per modo, che sia rimosso ogni sospetto di esser rimasto in quella qualche soggettivo elemento, allora la percezione extra-soggettiva appurata ed isolata si porge chiara da sè, manifesta e autorevole, e ci appalesa il valore extra-soggettivo di ciascun senso.

ARTICOLO II.

Si richiamano alcune verità.

Da noi fur dimostrate queste due cose:

1.° La sensazione è in noi, e non negli agenti esteriori (1): questo è il fatto di cui abusarono gl' idealisti; del qual fatto io accordo loro la verità; ma li richiamo insieme a considerare, che badando essi in questo fatto, altri fatti trapassarono e neglessero, e che quindi non fu l' osservare, fu il loro osservare incompleto che li travolse all' errore.

2.° La sensazione è in noi come termine di un' azione che viene da un diverso da noi (2).

E questo è l' altro fatto trapassato appunto dagl' idealisti, e pur non manco manifesto del primo: perciocchè è vero che in ogni sensazione noi proviamo una modificazione; ma del genere di quelle che passive diciamo: è una specie di violenza, della quale, senz' altro testimonio, siam conscii a noi stessi; e quella violenza esprime il termine di un' azione esteriore. Quindi è la singolar natura propria della sensazione, che sebbene in noi, ci avvisa tuttavia d' un fuori di noi. O convien negare la differenza tra l' attività e la passività; o conviene accordare, che l' essere conscii di una passione, è l' esser conscii di un' azione fatta in noi non da noi.

ARTICOLO III.

L' intelletto analizza la sensazione.

La coscienza ci dice 1.° che siamo modificati, 2.° che questa modificazione è un' azione fatta in noi non da noi: ma ci dice queste due cose ad un istante medesimo, e quasi direi con una sola voce.

(1) Cap. I e II.
(2) Ivi.

È la riflessione dell' intelletto, che sopravviene, e che analizza quella così unita attestazione della coscienza, che riconosce attestar essa due cose con un solo cenno, e che considera l' una senza la compagnia fida dell' altra.

L' intelletto applica quindi al secondo elemento, cioè alla consapevolezza dell' azione fatta in noi non da noi, il principio di causa e così stacca, e fa oggetto suo le cose esteriori, sulle quali poi medita e ragiona.

ARTICOLO IV.

Principio generale per discernere ciò che v' ha di soggettivo e ciò che v' ha di extra-soggettivo nella sensazione.

Il principio che ci dee scorgere nell' operazione di distinguere dentro alla sensazione l' elemento soggettivo dall' elemento extra-soggettivo, è il seguente: « Tutto ciò che entra nella sensazione per sè considerata (e non nel modo onde viene prodotta) è soggettivo: e tutto ciò che entra nel concetto della nostra passività (attestataci dalla coscienza) è extra-soggettivo. »

ARTICOLO V.

Applicazione del principio generale a trovar la parte extra-soggettiva della sensazione.

Applicando il suddetto principio, ecco quali parti extra-soggettive ci vengono trovate nella sensazione.

1.° Primieramente la coscienza ci attesta sofferir noi nella sensazione una passività: questo è quanto dire percepire una *forza in atto:* nella quale, pel principio di sostanza e di causa, l' intelletto vede un *ente diverso da sè*, cioè il corpo. La *forza* dunque è la prima parte della percezione extra-soggettiva de' corpi.

2.° La coscienza ci attesta che le violenze o forze da noi sentite sono più: quindi la *moltiplicità de' corpi* è la seconda parte della extra-soggettiva percezione de' medesimi.

3.° La coscienza ed il ragionamento sopra di lei ci attesta ancora, che questa *moltiplicità* di forza talora è tale, che entro una data estensione non si può assegnare nessun punto ove una *forza* non si trovi operante; e quindi da quell' idea di moltiplicità noi siamo condotti ad argomentare con sicurezza una *estensione continua*, ed è la terza parte della percezione extra-soggettiva de' corpi.

E queste tre prime proprietà extra-soggettive dei corpi analizzate, ne danno molt' altre: qui si osservi solo quanto segue :

La *forza*, proprietà de' corpi non è qualunque forza acconcia di operare in sullo spirito nostro, ma sì quella che opera in un dato modo. Questo modo è determinato dagli effetti soggettivi ch' essa in noi produce, cioè dalla parte soggettiva della sensazione, i quali sono il piacere, il dolore, il calore, la luce, i colori, i sapori, ecc. Ora tutte queste varie specie di sensazioni od effetti di quell' unica forza, corrisponder debbono nel corpo altrettante *attitudini* o potenze di produrle; le quali tutte procedono da quella *forza* nella quale è l' essenza del corpo, il corpo stesso. La prima qualità adunque del corpo, ne figlia altre molte, cioè tutte quelle attitudini nelle quali ella ne' varî suoi effetti si varia.

La *moltiplicità* non è proprietà reale della natura corporea, se non quant' è *possibile* immaginarla nell' estensione continua di cui il corpo è fornito: la *moltiplicità* reale di fatto è accidentale, ed un rapporto di più corpi concepiti nella mente.

Finalmente l' *estensione* dà origine ad assaissime notizie di proprietà corporee, massime unita colla *forza:* perciocchè in essa la *mobilità*, la *figura*, la *divisibilità*,

l'*impenetrabilità* ecc. sono compresse, sicchè tutte queste proprietà sono reali egualmente ed extra-soggettive, cioè ne' corpi stessi, e non in noi soggetto si trovano (1).

ARTICOLO VI.

Della distinzione fra le proprietà primarie e secondarie de' corpi.

Quindi la celebre distinzione fra le proprietà *primarie* e *secondarie* de' corpi ha il suo fondamento nella natura.

Solo che le prime meglio appellar si converrebbero *extra soggettive*, *soggettive* le seconde.

Ma poichè colle prime noi ci formiamo l'idea di corpo, le seconde poi le applichiamo al corpo quasi come suoi accidenti; quindi non è al tutto fuor di ragione ancho la denominazione di *primarie* e di *secondarie* qualità.

ARTICOLO VII.

Applicazione del principio generale a trovare la parte soggettiva della sensazione.

Tutto ciò che entra nella sensazione per sè considerata dicemmo essere soggettivo.

Quindi se noi rimoviam dalle sensazioni la *forza* che le produce e fa sussistere, la moltiplicità ed estensione di quella forza, come pure tutto ciò che l'analisi di queste tre parti ci scuopre; tutto il rimanente che in esse notar possiamo è soggettivo.

È da osservarsi che il sentimento nostro sebbene abbia una unità, l'unità dell'*Io*, che tutta la varietà delle modificazioni sue raccoglie ed unizza; e sebbene sia ragionevole il credere che la natura stessa dell'*Io*, sia quella che generi que' varî sentimenti, e la loro diversa indole ne stabilisca e determini; tuttavia noi non conosciamo l'*Io* sotto questo rispetto, nè veggiam questo nesso; e quelle variatissime guise in cui il sentimento si cangia e trasmuta, ci sembrano arbitrarie, e siccome fatti staccati e indipendenti l'uno dall'altro.

Sia dunque che questo a me paia, pel mio poco sapere, o pure sia che veramente ci abbia qui dentro qualche cosa di occulto e di misterioso per l'uomo; io mi conterò di additare le variatissime specie di sensazioni siccome altrettanti fatti primigenii, senza occuparmi a cercare in oltre, come, e secondo quali leggi necessarie, da un solo e primo sentimento possano tutti quegli altri così diversi e non prevedibili ingenerarsi o scaturire.

Ciò che mi fa credere che nel fatto accennato ci abbia veramente qualche cosa di nascosto per l'uomo, si è il vedere, come da una specie di sensazione non si passa in modo alcuno coll'immaginazione ad un'altra specie: sicchè il cieco nato non giunge mai a farsi l'immagine de' colori: e generalmente, a chi è venuto al mondo privo d'un senso, riesce impossibile il condursi dalle sensazioni degli altri sensi, che in lui forse anco son più valenti, a comporsi una immaginazione qualunque di quella specie di sensazioni ch'egli non ha giammai sperimentato. Par dunque innegabile, che le sensa-

(1) Quindi si vede in qual parte sia vera quella sentenza degli antichi, che i fantasmi sieno *similitudini* o immagini de' corpi esteriori. La parto vera di questa sentenza riguarda la parte *extra-soggettiva* de' fantasmi, e non la *soggettiva*, ed è la parte extra-soggettiva quella colla quale percepiamo i corpi esteriori. Quindi vero è che la *moltiplicità* e la *continuità* de' fantasmi è *simile* a quella de' corpi esteriori. In quanto alla *forza* poi propria de' corpi esteriori, ne' fantasmi noi l'abbiamo passivamente, mentre è attiva ne' corpi, ma sì negli uni che negli altri è la stessa forza in atto, perciocchè le sensazioni sono il termine e l'effetto di essa.

zioni esterne ed acquisite almeno abbiano qualche cosa d'incomunicabile, e sieno interamente in fra lor divise, siccome invita a credere altresì la loro grande semplicità.

Premesso questo, dico che il primo elemento soggettivo è quel piacer diffuso nelle sensitive parti del corpo animato pel sentimento fondamentale.

Questo è prodotto dal corpo nostro, e la sua natura è determinata dallo *stato* del corpo stesso, data la vita.

E certo, dallo *stato* del corpo sono determinate le *modificazioni* di quel sentimento; ma ciò secondo leggi, delle quali, come dicea, non è carico adattato ai miei omeri l'investigar la ragione e il principio.

Quindi le varie parti del corpo avendo uno *stato* diverso, ricevono in diverso modo le impressioni, e in diverso modo modificano il medesimo sentimento fondamentale.

Questo *stato* diverso delle parti del corpo nostro fu con somma sapienza ordinato dall'autore delle cose, perchè ne uscissero conformati acconciamente i vari organi che alle varie specie di sensazioni doveano presedere. Quindi la costruzione mirabile dell'occhio è accomodata a ricevere in quella parte certe modificazioni del sentimento, diverse da quelle che in sè ricevono gli orecchi, le nari, il palato.

Nè solo questi sensi apportano diverse *modificazioni* al sentimento fondamentale; ma altre parti del corpo sono suscettive di altre modificazioni, secondo la loro più grossa o fina sostanza e contestura, od una organizzazione particolare: la sensazione della fame, della sete, del sonno, e l'inclinazione sessuale sono d'un genere fra loro diverso al tutto; e se non si considerano siccome altrettanti sensi, non è perchè esse nol sieno, ma è perchè si riserva il nome di senso peculiare a quello che aiuta in un modo più speciale l'intelletto ad acquistare le cognizioni delle cose.

Lo stato e l'organizzazione speciale dell'organo è ciò che il fa atto a ricevere quella specie di *modificazione* del sentimento, alla quale egli fu ordinato e foggiato. Ma perchè questa modificazione venga fatta, notisi, che oltre al buon sistema organico, è necessario lo stimolo, e l'acconcia maniera dell'operare dello stimolo o cagione.

Quindi sebbene l'occhio dia la sensazione de' colori, tuttavia non la può dare egli solo, nè tocco da qualsiasi oggetto, ma pur dalla luce; siccome l'udito ha bisogno del particolar corpo dell'aria, e le nari degli effluvi odoriferi e non d'altro, e delle particelle saporose il palato. Dee adunque essere un'acconcia cagione e conveniente sì rispetto alla materia che alla forma, perchè l'organo riceva l'immutazion necessaria a portare nel fondamental sentimento una certa specie di sensazioni.

Ma la cagione non basta: si conviene oltracciò che essa operi nel debito modo: sicchè l'aria dee essere increspata a quella guisa, la luce in quella foggia vibrata, l'olezzo sparso per l'aria, e soluti e accostati convenevolmente i corpi saporiti (1).

Adunque a produrre le speciali sensazioni concorre, oltre la vita, 1.° la qualità, l'organizzazione acconcia e lo stato dell'organo, 2.° l'*agente* conveniente, 3.° il modo adattato dell'operar dell'agente.

Indi si trae, che l'effetto, cioè la sensazione soggettiva, venendo di tre principî che si consociano a produrlo, non è certo indizio dello stato d'un solo di questi principî; ed ove dalla detta soggettiva sensazione si voglia indurre ed argomentare la qualità dell'esteriore cagione, non possono mancare degli errori.

Quindi si vede, che la sensazione del calorico a ragion d'esempio, la quale è sog-

(1) Anche nel tatto, quanta verità di sensazioni dal solo modo diverso dei toccamenti? Chi potrebbe immaginare, non avendolo provato mai, che al solleticare leggermente i nervi sottilissimi della cute, aver se ne dovesse quel singolare mordicamento del pizzicore? Che ha ella a fare questa sensazione che vi fa ridere contro voglia, effetto singolare ed unico di suo genere, con tutte l'altre?

gettiva, cioè è in noi e non nel corpo esterno che la produsse (1), non è punto acconcia misura della quantità del calore: come ciascuno può persuadersi, ove ponga una mano freddissima nell'acqua fredda, che a lui parrà calda, e ponga una mano caldissima nell'acqua calda, che a lui parrà fredda, per la diversa disposizione della mano dove avvenir dee l'immutazione del fondamental sentimento.

(1) Non si creda che prima di Cartesio non sia stata giammai osservata al mondo la *soggettività* della sensazione. Tutta l'antichità l'ebbe conosciuta; e non mancarono anche allora i sofisti che n'abusarono, traendone occasione di negare ogni verità altro che soggettiva o sia relativa all'uomo, e inducendone uno scetticismo universale. Lasciando gli scettici, e venendo agli epicurei, Lucrezio nega a' corpi il colore, il freddo ed il caldo, il suono, l'odore e il sapore:

Sed ne forte putes sole spoliata colore
Corpora prima manere: etiam secreta teporis
Sunt, ac frigoris omnino, calidique vaporis:
Et sonitu sterila, et succo jejuna feruntur:
Nec jaciunt ullum proprio de corpore odorem.
Lib. II, 841-845.

La tradizione di questo vero non si perdette ne' tempi fiorenti degli scolastici. San Tommaso insegna espressamente, che allorquando si usa l'espressione « il sole è caldo, » non si dee intenderla così grossamente, da attribuire al sole la sensazion del calore; ma vuolsi intendere per essa, che il sole è cagione di questa sensazione; usandosi quella maniera come quest'altra: « la medicina è sana; » la quale non vuol già dir che la medicina abbia in sè sanità o malattia, ma che in noi cagiona sanità (*C. Gent.* I, XXIX e XXXI). E questa dottrina di s. Tommaso sia conferma di que' due periodi, che io soglio distinguere nella storia della scolastica filosofia: il primo, del suo bel tempo, nel quale fiorì il maestro d'Aquino con altri sommi: il secondo, dell'ultima sua età, quand'ella, come tutte le cose umane, invecchiò e venne meno. Allora la divina Provvidenza confidò ad altre mani la causa della verità; e il vero di che parliamo fu risuscitato e ripubblicato dal Galilei. Del quale non sarà inutile riportar qui le eleganti parole, togliendole dall'opera sua. *Il Saggiatore*. « Ma che ne' corpi esterni, così egli, per eccitare in noi i sapori, gli « odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti, tardi o veloci, « io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i « numeri e i moti, ma non già gli odori, nè i sapori, nè i suoni, li quali, fuor dell'animal vivente, « non credo che sieno altro che nomi, come appunto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle, e la pelle intorno al naso » (ove toccando si promove). E quindi appresso applica la stessa dottrina al calore, favellando in questo modo: « Dico che inclino assai a « credere, che il calore sia di questo genere, e che quelle materie che in noi producono e fanno « sentire il caldo, le quali noi chiamiamo con nome generale fuoco, sieno una moltitudine di « corpicelli minimi in tal e tal modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità, li quali incontrando il nostro corpo, lo penetrino con la lor somma sottilità, e che il lor toccamento, fatto « nel lor passaggio per la nostra sostanza, e sentito da noi, sia l'affezione che noi chiamiamo « caldo, grato o molesto, secondo la moltitudine e velocità minore o maggiore d'essi minimi « che ci vanno pungendo e penetrando, sì che grata sia quella penetrazione per la quale si agevola la nostra necessaria insensibil traspirazione, molesta quella per la quale si fa troppo « gran divisione e risoluzione nella nostra sostanza, sicchè in somma l'operazion del fuoco per « la parte sua non sia altro, che movendosi penetrare colla sua massima sottilità tutti i corpi, dissolvendoli più presto o più tardi, secondo la moltitudine e velocità degl'ignicoli, e la densità e « rarità della materia d'essi corpi; de' quali corpi molti ve ne sono, de' quali nel lor disfacimento la « maggior parte trapassa in altri minimi ignei, e va seguitando la risoluzione finchè incontra materie risolubili. Ma che oltre alla figura, moltitudine, moto, penetrazione e toccamento, sia nel « fuoco altra qualità, e che questa sia caldo, io non lo credo altrimenti, e stimo che questo sia « talmente nostro, che rimosso il corpo animato e sensitivo, il calore non resti altro che un semplice vocabolo. »

ARTICOLO VII.

Della estensione resistente sentita dal tatto.

Sebbene noi abbiam veduto che le sensazioni elementari del tatto, siccome pure i corpicciooli che a quelle rispondooo, sono estese e continue; tottavia da ciò non si può conchiudere con sicorezza, che la sensazione del tatto possa percepire qoalsivoglia piccolissima estensione.

Vero è che nella sensazione elementare continua non può essere spazietto assegnabile non sentito; ma non si può inferirne di ciascun minimo spazietto considerato da sè solo, ciò che si dice di ciascuno spazietto considerato qual parte ideale del continoo stesso.

E non potrebb' essere qoesta legge, che il fatto della sensazione non succedesse se non dato il toccameoto in una estensiooe di certa grandezza, e non mai sotto a quella? Vero è, che in un fatto di tal natura, dove ogni osservazione si perde, nulla possiamo affermare con sicorezza, se non intorno alle possibilità. Il perchè non avendovi ripugnaoza nè nel pensiero della sensazione del tatto indefinitameote, piccola nè in quello che assegna per legge alla medesima la necessità d'una certa estensione, non possiamo escludere ragionevolmente l'una delle due sentenze, ma dobbiamo lasciarle iocerte, e puramente possibili nella opinione.

Sia però che la sensazione abbia tal natura da potersi ristringere a qualunque piccolezza d' estensione, sia che abbia anch' essa la soa estensione *minima*; sembra nulladimeno foor d' ogni dubbio, che la sensazione è più sottile assai dell' *avvertenza* nostra sopra la medesima: sicchè la sensazione coglie degli spazietti sì minuti, che noi non avvertiamo di sentirli (1).

Come la finezza della *sensazione* del tatto vinca immensamente la finezza della nostra *avvertenza* su di lei, si vede manifesto ne' ciechi nati. Suol dirsi volgarmente, che il tatto in essi si *raffina*: è noto ch' essi col tatto distinguono le monete, le carte da gioco, la qualità delle stoffe; e giungono fioo a distinguere col solo tatto i colori; seotono il fiato o il movimento dell' aria di persooa che viene in verso a loro tacita e piana, quando essa è ancora a molta distaoza: in somma fanno col tatto cose mirabili. Ma è egli esatto il dire che questo senso in essi si *raffini*, o che il sortano da natura più acoto degli altri? Nol credo: ciò che in essi sì avvalora, ciò che in essi è più fino, si è l' *avvertenza* sulle sensazioni: il tatto è ugnale in totti, non ha differeoza da ciechi a non ciechi (2). Ma i ciechi non avendo le distrazioni della vista, ed avendo gran bisogno di mettere a profitto le sensazioni del tatto, come qoelli che della vista non si posson giovare, acqoistano, vivendo in perpetue tenebre, un tale raccoglimento, una sì accorta atteozione abitoalmente pronta e presente a tutte notare le impressioni che vengono cagiooate nel loro tatto, che imparano ad avvertire anche le minutissime e a tutti gli altri uomini sfuggevoli, e a notarne le minime differenze. Di che è lecito il

(1) Tutto questo gioverà a discernere sempre più, che distanza passi tra la *sensazione* e l'*intellezione*: l'*avvertenza* è atto dell'intelletto, e non del senso; perciocchè l'*avvertenza* non è che un' attenzione intellettiva data a ciò che sentiamo o intendiamo. Gli antichi avevano conosciuto sì bene che il *riflettere* non è atto del senso ma dell' intelletto, che dal riflettere caratterizzavano talora la facoltà intellettiva: e così fa Dante in quel verso, dove, volendo nominare le tre potenze, di vivere, sentire ed intendere, dice:

« un'alma sola
« Che vive, e sente, e *sè in sè rigira*.
Purg. XXV.

(2) Non nego però, che vi possa avere nell'animale una cotal potenza sopra i suoi nervi, colla quale egli protende e li applica a fine di coglier meglio la sensazione. Or l'uso di questa potenza può esser perfezionato per arte, e per abitudine d'adoperarla.

credere, che se l'umana avvertenza potesse procedere anche più oltre, l'uomo si accorgerebbe che il suo tatto è un senso, se non di una finezza indefinita, certo di una sottilità stupenda ed incredibile (1).

(1) A maggior conferma di quanto dico, cioè che molte cose s'attribuiscono alla maggiore o minore perfezione de' sensi, le quali pure attribuir si dovrebbero alla maggiore o minore perfezione dell'*avvertenza* nostra o vigilanza di attenzione sulle sensazioni, si facciano le osservazioni seguenti.

La mano è ella forse quella parte del corpo dove abbiamo il senso più delicato? L'osservazione ci dice di no; ma che altre parti sono molto più fornite di nervi, e molto più sensitive della mano. Anzi può dirsi, che quasi in tutte l'altre parti la cute del corpo è più sensitiva e delicata che non sia nella mano, avendo la natura provveduto sapientemente di non porre nella mano una soverchia finezza di sensitività, acciocchè noi potessimo usarla liberamente, senza lo sconcio di sentire ad ogn'ora in essa dolore. E il continuo uso della mano la rende altresì più callosa ed ottusa: niun aumento dunque di finezza acquista il tatto della mano dall'educazione; quando però non vogliam supporre una maggior attuazione e protendimento ne' nervicciuoli delle parti che più si usano, prodotto dalla volontà, del che io ho fondato sospetto. Ma lasciando questo (che prova però il bisogno d'una maggior attenzione, almeno *sensitiva*), qual membro tuttavia è più atto a farci percepire e distinguere le piccole ineguaglianze ne' corpi groppolosi e ruvidi, le minutissime particelle, e tutte le differenze tattili de' corpi? Niun altro meglio che la mano. E se non viene alla mano quest'attitudine dalla maggior delicatezza del suo tatto, onde le viene? Dall'abitudine, io dico, di usarla a ciò, dall'abitudine che abbiamo di *avvertire* le differenze minime nelle sensazioni della mano, mentre non abbiamo imparato ad *avvertirle* in altre parti. E non si vide forse fare altrui co' piedi delle cose mirabili, a cui mancavan le mani, quando una lunga educazione insegnò a de' monchi di starsi attenti alle sensazioni che riceveano ne' piedi, a distinguere ben tra loro e notare accuratamente le differenze? Forse è cresciuta loro la sensitività ne' piedi? Non credo io, almeno a tal segno. Bensì credo che abbiano apparato a dirigere colaggiù la loro attenzione, e badare a quello che nelle sensazioni dei piedi avviene, alle quali gli altri uomini o punto, o così per minuto non badano.

E perchè mai un eccellente medico, pratico per lunga esperienza, nota le minime differenze nel polso dell'ammalato, nel quale tutti gli altri non sanno avvertir differenza? Crederemo noi che il tatto del medico siasi raffinato per toccar polsi? Non credo io: conciossiachè potrebbe alcun altro averne toccati altrettanti, e non aver nulla imparato. O se il tatto è quello che toccando spesso i polsi si raffina, io vorrei sapere perchè quel toccamento, fatto proprio in quel luogo della vena, debba avere aggiunto tanto di maggior finezza ai nervicciuoli della mano medica, anzichè fatto tutt'altrove: o perchè il tatto del medico sia solo così fino del polso, e sia grosso all'opposto e rozzo forse a' minuti lavorii di un orefice: poichè, se il sentire le differenze del polso dipendesse dalla sensitività fisica della pelle, e non dall'abilità acquistata d'avvertir ciò che nel tatto si sente, ogni tatto fino servirebbe per ogni cosa; e il cieco nato non avrebbe bisogno d'imparare a discernere i polsi coll'uso, avendo già finissimo il tatto. Il perchè è l'*avvertenza* sopra le sensazioni nostre che si educa di continuo, e si accresce assai più che i sensi stessi. Non voglio già dire che i sensi coll'adoperarsi anche fisicamente non si migliorino: ma non di molto, nè tanto da potere spiegare l'immensa differenza che passa fra i sensi in un uomo che gli usati ed in altro che usati non gli ha discretamente: perciocchè la finezza fisica del senso, dipendendo dalla tessitura dell'organo, questa è data a principio dalla natura, nè si può grandemente cangiare. Nel senso della vista sembra che l'educazione più possa ad acuirlo e assottigliarlo. Ma quando si rammenta che tutto ciò che questo senso ci dice degli oggetti lontani, è dovuto, come proveremo poi, a dei *giudizi abituali*; si vedrà facilmente, che, rispetto alle lontananze, è massimamente l'attitudine di far questi giudizi che in noi si perfeziona; e per le superficie, è dovuto all'educazione dell'abilità d'osservare, in gran parte, il fino sguardo di un gioielliere, o pure il saper legger ne' volti le affezioni del corpo; siccome i medici fanno, e quelle dell'animo, siccome fanno talora i moralisti, i politici, e in generale gli uomini avveduti. Non nomino le sottilissime differenze che veggono i pittori ne' colori e ne' dipinti: perchè qui entra evidentemente la perizia dell'arte, che gli aiuta a discernere quelle varietà che gli altri sfuggono, non perchè non le veggano, ma perchè non sanno notarle, ignorandone l'importanza. E il medesimo dir si può degli orecchi esercitati alle musiche, che troppe più cose sembrano sentire in un concerto, che quelli degli altri uomini non fanno: quando e gli uni e gli altri percepiscono pure gli stessi suoni, ma coll'attenzione dell'animo diversamente disposta: gli uni osservano più sagacemente degli altri, poichè hanno imparato a dividere i suoni, e farne una naturale analisi, notandone le bellezze e i difetti: e quindi pur tanta varietà nelle avvertenze loro, che sembra ch'abbiano sensi diversi, mentre hanno pure i medesimi, o certo poco differenti, ed io credo che potrebbero essere talora anco meno attivi, siccome ne' vecchi. Que' selvaggi, de' quali si narra che distinguevano, fiutando in terra, le orme degli Spagnuoli, fecer gran maraviglia per

L' *avvertire* le sensazioni è più difficile ove la sensazione è immobile, ed ha men varietà, come abbiamo osservato.

Quindi ove vogliam noi col tatto della mano notare delle disuguaglianze e rilievi in superficie corporea, non ci contentiamo di porci il dito calcandocel sopra fermo in un luogo; chè così, eziandiochè sentissimo que' minuti risalti ed avvallamenti, tuttavia non *avvertiremmo* forse mai di *sentirli*; ma per avvertirli, noi ci stropicciamo sopra il dito, quinci e quindi d' ogni parte premendolo; e questo stropiccio ci dà più varie e più acute le sensazioni di que' piccolissimi fori ed angoluzzi sporgenti, sicchè ci sono facili ad avvertire in noi le sensazioni di quelli, e per queste ad avvertir quelli altresì.

Laonde un corpo solido, in quanto noi *avvertiamo* di sentirlo, è altro da quello cui noi *sentiamo* col toccamento.

Il corpo, in quanto è avvertito, sarà per avventura tutto continuo e piano in ogni superficie perfettamente; e intanto il corpo toccato è forse altrettanto scabroso e perforato e pien d' interpolamenti, quanto è il corpo veduto e avvertito con finissimo microscopio, e più ancora: conciossiachè non sembra assegnabile, come dicevo, il confine della sottigliezza del tatto.

Quel corpo però, eziandiochè, veduto con eccellente microscopio, ci appaia, con grande maraviglia nostra, tutto bucato ed aspro, tuttavia noi il veggiamo ancora, col microscopio stesso, unito in più punti, e veggiamo in lui degli spazietti apparentemente continui. Or questa continuità osservabile in varie piazzuole della superficie del corpo veduto, non è già quella de' corpi elementari de' quali abbiamo parlato; la quale è da credere esser sopra ogni avvertenza nostra più minuta. Nè possiamo dire che la continuità di quelle piazzuole che co' microscopi si scorgono, sia vera continuità; perocchè la vicinanza de' corpi elementari può esser assai maggiore di quella che è necessaria per venire osservata: ma dico bensì, che la perfetta aderenza de' corpicciuoli elementari non si può nè anco dichiarare impossibile ed assurda. Conciossiachè nulla ha d' impossibile un vero toccamento.

Uscendo però noi di questo mondo riposto e inosservabile, nel quale viaggiar si dee senza lume di osservazione, e dove perciò si viaggia assai pericolosamente, dico che il corpo solido percepito dal tatto ed *avvertito* da noi tiene una figura che noi assai ben distinguiamo; perocchè, trascurando le piccole disuguaglianze, noi per forza d' immaginazione ce la accomodiamo e regolarizziamo, come ci è più d' agio e di necessità il concepirlo. Indi quella regolarità di forme, che ci presenta il tatto; le quali per la loro semplicità noi percepiam facilmente, e ci contentano e appagano, e sembrano piene di distinzione e di lume (1).

l' acutezza dell' odorato; mentre assai più, a mio credere, dovea maravigliare quella perfetta attenzione che doveano aver posta nel sentire le minute sensazioni degli odori, o le lor differenze. Qual' è l' immutazione che posson ricevere le papille nervea di un palato dal frequente toccamento di vari cibi? poca, verso alla finezza mirabile che acquistano i ghiottoni, sugli altri uomini, nel giudicar de' sapori. E forse da continue salse e manicari avea reso il palato più ottuso degli altri uomini quel leccardo di Giovenale, che pur ponendo somma attenzione ne' cibi avea acquistato tanta pratica de' sapori delle ostriche, da saper dire al primo morso, se venisser da Circia, o dal lago Lucrino, o dal mare di Rutupe, o che discerneva col primo sguardo di che lida fosse un echino.

E di tutte queste osservazioni il maggior vantaggio che possa cavare il mio lettore si è quello di ben convincersi della immensa differenza che passa fra la *sensazione* e l' *avvertenza*: e l' esser persuaso, che v' hanno infinite cose da noi sentite, delle quali pure nè punto nè poco ci accorgiamo.

(1) Le figure regolari, il triangolo, il quadrato, o qualunque figura di un numero percettibile di lati, noi l' abbracciamo colla mente senza difficoltà, perchè sono pochi gli elementi di cui si compone: moltiplichiamo all' opposto i lati in un poligono immensamente; non ne possiamo più abbracciare coll' *avvertenza* il numero, sebbene col *senso* egualmente tutti noi li percepiamo: facciamo que' lati disuguali; cresce la difficoltà di averne una *distinta idea*: immaginiamo così

ARTICOLO IX.

Della sensazione extra-soggettiva de' quattro organi.

Ciò che noi percepiamo immediatamente coll' occhio è la luce, e la luce ci è nunzia delle cose esteriori (1).

Or io non voglio parlar qui dell' occhio in quanto egli è a noi indice degli oggetti lontani, che lui non toccano: ma in quanto egli percepisce la luce, suo agente immediato.

Vedemmo, le tre parti dell' extra-soggettività de' sensi essere la forza, la moltiplicità e l' estensione.

La forza è da tutti i sensi egualmente sentita: ella d' altro lato non è che un concetto generale di un agente, e non presenta per sè sola nulla di determinato. Ci riman dunque a vedere come percepiamo la moltiplicità e l' estensione co' detti quattro sensi, che sono le parti che determinano in qualche modo la natura dell' agente.

In quanto all' estensione, noi osserviamo che i detti sensi sono tocchi ed affetti da corpicciuoli tenuissimi e sottilissimi a tale, che ove un solo di quelli a' sensi nostri si presentasse, sarebbe impossibile il coglierlo e l' osservarlo. E chi mai potè vedere o toccare uno de' globicini della luce, o degl' ignicoli del fuoco, o una particella dell' aria, od un elemento odorifero, o pure una di quelle molecole che solute nella saliva fannosi atte a muovere alla sensazion del sapore l' organo del palato? Sono queste così esili grandezze, che non si possono per noi notare ed avvertire.

variati i piani di un solido; ancora più vince quella moltiplicità e varietà la forza della nostra attenzione: quella forma ci riesce confusa a pensare, perchè ella si concepisce solo mediante la concezione del rapporto di unità che hanno quelle parti fra loro, le quali per la loro moltiplicità e varietà non possiamo avere contemporaneamente presenti alla mente, o certo non possiamo dare a ciascuna quel grado di attenzione che dar potremmo ad un numero minore.

(1) L' udito e l' odorato si fanno a noi indicatori di oggetti lontani. Sotto questo aspetto però non li riguardiamo qui noi, ma solo come quelli che l' immediata sensazione del suono e dell' odore ricevono.

Del senso della vista, in quanto ci serve a indicare gli oggetti lontani, parleremo nel capitolo seguente: e non crediamo necessario il fare altrettanto dell' udito e dell' odorato, poichè non è difficile d' applicare ad essi le osservazioni medesime che al senso della vista appartengono. Ci basterà qui di osservare, che uno de' maggiori fonti degli errori ne' ragionamenti che intorno ai sensi si fanno, è il confondere la percezione mediata colla immediata, e pretender da questa ciò che si ha solo da quella, come pure il confondere la cognizione che de' corpi noi caviamo da vari sensi. Per esempio, volendo Reid abbattere il detto di Locke, che le qualità primarie de' corpi da noi percepite sono similitudini de' corpi stessi, così ragiona: « Queste qualità, dic' egli, » sono sensazioni: ora se la sensazione d' un suono è l' idea di quella vibrazione del corpo sonoro « che la cagiona, una intemperanza per la stessa ragione può esser l' idea di una festa » (*Essay on the Powers, etc.*)

Noi non cerchiamo che cosa a queste parole sarebbe presto di risponder Locke; ma rispetto a noi, troviamo quelle parole assai fuor di proposito proferite. Convien riflettere, 1.° che la sensazione del suono è immediata; là dove la vibrazione del corpo sonoro noi non la percepiamo punto coll' udito, se non per un' associazione d' idee, per la quale all' udire il suono, ci viene in mente l' oscillazione delle corde o del corpo sonoro percepite altra volta da noi col tatto e cogli occhi. È dunque impossibile che il suono rappresenti e imiti ciò ch' egli non fa che risvegliarci nella memoria nostra: e quando io dico che le qualità primarie percepite rassomigliano al corpo, nulla di quello intendo che qui Reid falsamente si avvisa. 2.° Le qualità primarie coll' udito, coll' odorato e col gusto non si percepiscono che confusamente: non sono dunque questi i sensi a cui conviene ricorrere per trovare la similitudine di cui si parla. 3.° Falso è che le qualità primarie percepite sieno sensazioni; sono una parte delle sensazioni, cioè la sola *parte extra-soggettiva*. 4.° Finalmente è al tutto inesatto e falso il dire che una sensazione è un' idea di una cosa. Comecchè questa maniera dovesse poter essere tollerata da Locke, ella non può esser tollerata in sè medesima; e noi abbiamo mostrato l' infinita distanza che passa tra le idee e le sensazioni.

Consideriamo la loro moltitudine: quelle particelle si affollano io sull'organo nostro in tanta copia, che ove anco distinguer potessimo la lor grandezza, mai non giungeremmo a rilevarne il onmero, e tenerlo all' animo nostro presente e bene distinto.

Or qneste dne circostanze, cioè l'essere le loro graodezze, e qnindi le loro figure e i moti ed alterazioni loro al tutto inosservabili, e sì grande la lor moltitudine che ci riescirebbe impossibile l' anooverarle eziandiochè potessimo l' una dall' altra distinguere, dee cagionare in noi una percezione viva, ma assai *confusa* di quella folla di globicini, e qnindi la parte extra-soggettiva de' qnattro sensi di cui parliamo dee esser priva di *distinzione,* e come a dir cieca (1). Sebbene adnoque vivace assai sia la parte extra-soggettiva di queste sensazioni, tuttavia esse poco presentano di oetto all' intelletto circa i loro agenti immediati, e sembrano aver qualche cosa di più misterioso della sensazione del tatto: conciossiachè a ooi appare essere del misterioso colà, oode l' intelletto poche precise percezioni riceve: e notisi, ch' egli toglie le sne percezioni dalla parte extra-soggettiva delle sensazioni, la quale se confusa gli viene, le intellezioni pure rimangongli adombrate e confuse.

E badisi alla differeoza che hanno questi quattro seosi dal tatto, che percepisce le grandezze maggiori de' corpi solidi (2). Le particelle di oo solido che al tatto soggiace, sono aderenti tra loro, o per veri toccamenti, o certo per grandissima prossimità; ed io credo per l' una e l' altra cagiooe. Perciò presentano al tatto una *figura* grande ed noica; conciossiachè noo si osservano gl' interposti vacni, e sfuggono dall' osservazione le asprezze e le prominenze minutissime: quindi degli agenti grandi del tatto si rileva chiaramente la estensiooe, e si concepisce coo facilità la fignra, che risulta sempre regolare. All' opposto le particelle che feriscooo e mnovono i qnattro sensi, sono disgregate e mobilissime, oon istanno mai in uno stato e luogo medesimo, nè formano insieme ooa sola figura; ma io un continno rimntamento, vengono e vannosi, volazzano, ondeggiano, risolvonsi, avventansi, e permiste all' aria svaniscon con essa; in somma, ov' anche fossero in picciolissimo onmero, e noo avessero qnella tanta loro esilità che le rende inavvertibili, sfuggirebbero tnttavia ancora alla osservaziooe, per la somma celerità e instabilità de' loro perpetui rivolgimeoti.

(1) Questa verità fu traveduta da Reid quande pose la differenza fra le qualità *primarie* e *secondarie* de' corpi in questo, che le primarie ci danno nozioni *distinte*, e le secoodarie *confuse*. Vera è l' osservazione dello scozzese, ma egli non vede spiegazione alcuna. « Io rispondo (così « egli, cercando se la distinzione delle qualità primarie e secondarie sia reale) che tale distiozione « sembra avere un buon fondamento, ed è, che i nostri seosi ci danno noa diretta e distinta no« ziene delle qualità primarie, e ci fan sapere che cosa sono in sè stesse; meotre delle qualità « secondarie i nostri sensi ci danno solamente una nozione relativa ed oscnra; ci faono sapere « solameote esser esse qualità che ci affettano in certa maniera, cioè producono in noi nna certa « sensazione; ma in quanto a ciò che sono in sè stesse, ci lascian nel buio » (*Essay on the Powers. etc.*).

Locke avea posto la distinzione delle qualità *primarie* e *secondarie* nell' esser le prime *similitudini* de' corpi, e nulla di ciò le seconde. Ora questa sentenza di Locke viene interamente rifiutata da Reid; il che non avrebbe egli fatto, se avesse ben conesciuto il vero principie onde trar si cooviene la distinzicoe delle qualità primarie e secondarie della materia: questo principio consiste nella duplicità della sensazione, la quale è insieme soggettiva ed extra-soggettiva. Or l' elemento *extra-soggettivo* è la percezione, come vedemme, della qualità primarie, le quali sooo veramente extra-soggettive; e quindi può dirsi che la nostra *sensazione* in questa parte sia nna similitudine degli ageoti esterni, perciocchè essa ha le qualità della meltiplicità e della continuità comuni con essi, e l' aver delle qnantità comuni è il medesimo che il rassomigliare. Io qui m'attengo dunque alla sentenza di Locke, ma la limito e la spiego. Anzi giudico, che ove si tolga via ogni similitudioe fra i corpi e le sensazieni, il pirronismo negli oggetti sensibili è inevitabile, nè si può rispondere alle obbiezioni di Bayle contro alle qualità primarie, che nascon tutte dal non avere osservato la loro extra-soggettività, e dall' avere perciò tentato di farle passare per soggettive siccome l' altre.

(2) I liquidi pure in quanto sone agenti nel tatto occupano un certo spazie solido, e mostrano all' osservaziene contorni finiti e precisi, perchè stabiti, grandi e regolari, sebben assai mobili.

Digitized by Google

Ma un' altra osservazione dee farsi, la quale mostrerà maggiormente, che i quattro organi non hanno tali agenti immediati, de' quali noi possiamo osservar la grandezza e la figura (1), e quindi averne una distinta percezione: tolta la quale, tutte quelle sensazioni ci debbono necessariamente riuscire, sebben gratissime e vividissime (2), tuttavia confuse, e per la stessa confusione maravigliose.

Noi abbiamo distinto nella sensazione avventizia due parti; la soggettiva e la extra-soggettiva. Abbiamo veduto, che nell' impressione che fa il corpo esteriore in alcuna delle nostre parti sensitive, ingenerandovi la sensazione, deesi distinguere la parte tocca dal corpo, dalle sue adiacenti, nelle quali per un cotale consenso si diffonde talora il movimento, e con esso la sensazione. Ma la sensazione che si diffonde per consenso di là dalle parti toccate, non ha nulla di *extra-soggettivo*: perocchè la diffusione e comunicazione di quel movimento che il nervo sensitivo ha sofferto, è diversa da quell' impulso o da quella specie di violenza che il nervo soffre nel suo principio, dove dallo stato di quiete fu tratto, e mutato a quello di moto: ed ora è questa prima impressione, questa violenza, che accusa e manifesta una forza ivi applicata: mentre all' opposto la comunicazione e continuazione del movimento non porge nessuna nuova violenza o forza nuova, se non quella delle parti stesse delle quali consta il nervo, le quali partecipano le une alle altre il moto per una cotal forza ricevuta e lor propria. Ma questa forza venendo fatta dalle parti stesse del nervo sopra altre parti del medesimo, seguita che, come dicea, tutta la sensazione propagata per via di consenso, non possa se non riferirsi al membro stesso sensitivo che in sè lascia trascorrere il moto delle parti e il sentire, e quindi quell' aumento di sensazione consenziente non è se non soggettivo, cioè non ha congiunta la percezione di un corpo esteriore, ma riposa solo come in sua sede e materia nel nervo stesso così mosso ed affetto.

Ora notisi la natura singolare delle sensazioni dei quattro organi. Potrebb' ella una sola particella d' aria vibrata nell' organo acustico produrvi la sensazione del suono? Certo no: conciossiachè è solamente il corpo intero dell' aria onduleggiante che vi cagiona quel sentimento. Così io non so se un granello solo di luce potesse muovere l' organo visivo; ma io credo necessario, ad aver la sensazione de' colori, che si versi in copia dentro agli occhi nostri, come già fu detto, il dolce liquor della luce.

Medesimamente a me non par verisimile, che la sensazione de' sapori e degli odori si susciti in noi per le virtù de' singoli corpiccinoli o saporosi od odoriferi; ma sì perchè recandosi questi in gran moltitudine e quasi a tumulto ad assalire le papille e mammillule dell' organo sensitivo, vi danno tale moto e scossa tutte congiuntamente, che vi producono un frequente tremore universale, il qual solo forse è ciò che quelle sensazioni occasiona. Il qual fatto se così avviene, come probabil mi sembra, non potrebbesi già dire, che ciascuno dei minimi impellenti, qualche sensazione di sapore, d' odore ecc. debba aver prodotto; ma sì solamente, che ciascuno di que' corpicciuo-

(1) Sono la grandezza o la figura quelle che danno una percezione distinta dell' agente, come si disse, perchè quelle sono le parti *extra-soggettive* della sensazione.

(2) La vivacità loro dipende dal produr le particelle nell' organo un' assai forte impressione per la loro moltitudine, velocità, e fors' anco elasticità (rispetto alla luce, che tocca e risalta in un minimo di tempo, senza che la sua impressione sia soverchia. Una forte impressione di tal natura dee dare un gran moto, forse un tremore a' nervi, e perciò cagionare una grande sensazione *soggettiva*, sentendo l' anima quel movimento celere e frequente del nervo mosso. E generalmente si può stabilire questo fatto, che l' osservazione somministra: « Trovando il modo di eccitare « nel nervo un celere e frequente movimento, senza che le parti del nervo vengano disgregate « e rotte, una piacevolissima sensazione per quelle oscillazioni vien nel nervo eccitata. » Ora ogni qual volta gli stimoli sien piccolissimi e molti, ottengono questo fine, purchè la lor moltitudine non soperchi, e la percossa che dà ciascuno sia nell' impeto suo moderata e gentile. Per questo un letto di rose, o d' altra soffice materia, tanto aggradevole al fianco riesce, ed ogni morbidezza di superficie piace al tatto, con una vivacità simile a quella onde i vaghi colori piacciono alla pupilla, o i vaghi suoni agli orecchi.

Digitized by Google

li, sebben minutissimo, vi ha dato il suo colpo, che non è ancora la sensazione: la qual sensazione saporosa, odorifera od altra, comincia allora che quel tremamento in tutta forse la membrana o cartilagine nervosa sia propagato, e giunto al grado di scotimento necessario perchè la sensazion vi si svegli.

Ora dove ciò creder si debba (e quanto all' udito non si può dubitarne), dico, che quelle quattro specie di sensazioni nascerebbero in gran parte per consenso delle parti, cioè per comunicazione di movimento: il che renderebbe ancora più nascosta e confusa la parte *extra-soggettiva* di quelle sensazioni. Conciossiachè tratterebbesi di parti inosservabili, e la sensazione non renderebbe tanto l' impulso per esse dato, quanto tutta insieme l' agitazione succeduta nel membro, o se l'uno e l'altra rendesse, quello meschiato a questa si farebbe per avventura quasi indiscernibile.

CAPITOLO XII.

ORIGINE DELL' IDEA DE' CORPI MEDIANTE LA PERCEZIONE EXTRA-SOGGETTIVA DELLA VISTA.

ARTICOLO I.

L' occhio percepisce una superficie colorata.

Supponiamo l' uomo immoto, gli occhi aperti: egli vede una superficie a varî colori, che non avendo alcuno sfondo, alcuna prospettiva, è aderente al suo occhio, e nulla più.

ARTICOLO II.

La superficie colorata è una superficie corporea.

Un sentimento che a' punti dello spazio si riferisce, è un' azione corporea: poichè il corpo è un agente che produce un sentimento che ha il modo della estensione.

Ora la superficie colorata è un sentimento che si stende in superficie.

Dunque è corporea.

ARTICOLO III.

La superficie colorata è identica colla superficie della retina dell' occhio affetta dalla luce.

Tutti i sensi sono tatto (1): sono anche soggetti alle leggi del tatto, e non differiscono che per de' fenomeni accidentali.

Abbiamo cercato che cosa sono questi fenomeni, e ritrovammo consister essi nella molta soggettività che hanno le sensazioni de' quattro organi, e nella loro poca e confusa extra-soggettività (2).

Questi fenomeni adunque non sono che il modo di quelle quattro specie di sensazioni: e il tatto stesso dà de' fenomeni simili a quelli (3), sebbene non si considerino

(1) Cap. IV, art. IX.
(2) Cap. preced., art. VII.
(3) Ivi.

Digitized by Google

distintamente. Essi non aggiungono dunque nulla, non alterano le leggi comuni a cui il tatto universale è soggetto.

Ma nel tatto, la superficie toccante del corpo esteriore s'immedesima colla toccata del corpo nostro: sicchè quella stessa superficie è sentita in due rispetti ad un tempo, cioè è sentita come nel corpo nostro, soggettivamente, ed è percepita come termine dell' agente esteriore, extra-soggettivamente (1).

Ciò posto, manifesta cosa è, che « la superficie colorata percepita dall' occhio è identica colla superficie della retina che viene toccata dalla luce. »

Conviene bene considerare il fatto, che l' occhio percepisce la superficie colorata a quello stesso modo come il tatto percepisce la durezza e resistenza di un corpo esteso.

Anche nella visione corporea si dee perciò distinguere 1.° la sensazione della retina stessa, 2.° la perceziono confusa degl' innumerevoli globicini della luce che sparsi ingombrano tutta la retina.

ARTICOLO IV.

La superficie colorata da noi percepita è grande nè più nè meno quanto la retina tocca dalla luce; ma in quella superficie i colori sono distribuiti con certa stabile proporzione.

Questo vero singolare, ma irrepugnabile, è corollario della proposizione precedente.

Ciò che può tor fede al medesimo appo i poco attenti, si è l' abitudine che noi abbiamo di attribuire agli oggetti percepiti coll' aiuto dell'occhio quella grandezza medesima che noi percepiamo in essi mediante il tatto ed il movimento. Ma più sotto spiegheremo siccome ci nasca questa abitudine; e apparrà, ch' essa appartiene al giudizio che noi aggiungiamo alla sensazione della vista, o non alla sensazione stessa.

Quindi cominciamo dall' osservare che qualunque sia la grandezza degli agenti percepita dall' occhio, egli è sempre vero però che l' occhio li percepisce con certa proporzione costante in fra loro. Per esempio, ricevendo in sè i colori di tutti gli agenti circostanti, riceve ancora quelli della pupilla di un altro uomo che gli sta incontro: e quella pupilla egli la percepisce d' una grandezza minore d' assai che non sia il corpo tutto di quell' uomo che vede, siccome percepisce il corpo di quell' uomo minore della stanza ov' egli è; poichè quella pupilla occupa nella sua retina una parte assai più piccola del corpo di quell' uomo, e questo una parte assai più piccola dello spazio luminoso della stanza in cui esso si trova.

L' occhio dunque percepisce le grandezze relative degli oggetti che stanno ad uguali distanze da sè, sebbene non percepisca lo loro grandezze assolute.

I ciechi nati a cui fu donato il vedere, confermano le esposte osservazioni. Nei primi momenti che fanno uso della vista, provano una sensazione aderente alla retina del loro occhio: nessuna distanza; nessuna distinzione reale di oggetti: una tela dipinta, cioè il velo della retina loro coperto di varia luce, è il quadro che percepiscono (2).

(1) Cap. IX, art. VIII.
(2) Vedi la nota 3.ª alla facc: 182 di questo Volume.

Digitized by Google

ARTICOLO V.

La superficie colorata non può darci l' idea di spazio solido nè pur mediante i movimenti de' colori che in lui succedono.

Abbiam toccata altrove la questione, se l' occhio percepisca il movimento; e ci parve esser probabile (1).

Ma qualunque mutazione avvenga nella superficie colorata che percepiamo, tutto però si riduce ad un cangiamento di superficie: tolta una superficie, ne viene un' altra e poi un' altra: questo succeder di scene non dà nessuna idea di profondità o distanza: sono quadri che vanno e procedono in cert' ordine nell' occhio, come i vetri colorati nella lanterna magica, e nulla più.

L' occhio solo adunque non può mai dare l' idea di spazio fornito delle tre dimensioni.

ARTICOLO VI.

Le sensazioni de' colori sono altrettanti segni della grandezza delle cose.

Fin qui noi abbiamo supposto che l' uomo non faccia uso del tatto e del moto, ma usi solo gli occhi a vedere quanto sta o passa in essi; poichè fu nostro intendimento di trovare a qual termine l' occhio da sè possa scorgerci.

Il risultamento che avemmo fu questo, che senza moto nè tatto, l' uomo percepirebbe una superficie colorata aderente all' occhio, non maggiore della retina ove percote la luce e ove suscita sensazione (2). Osservammo però che in questa piccola superficie i colori sono sparsi e compartiti non a caso, ma in cert' ordine, siccome pure i movimenti che in essi avvengono; e che tengono certe ragioni fra loro, alle quali rispondono le ragioni medesime nelle grandezze delle cose esterne dal tatto somministrateci (3).

Ora la costanza che si trova in queste proporzioni, e l' ordine che si conserva ne' movimenti de' colori percepiti, dà un mirabil vantaggio, cioè fa sì che quei colori si rendano atti a fare a noi l' ufficio d' altrettanti segni, pe' quali conoscer possiamo le grandezze vere (4) delle cose, e le distanze, e quantità di movimento nel proprio corpo.

Veggiamo come ciò avvenga, prima rispetto alle grandezze delle cose esteriori, e poi rispetto alle distanze e quantità di movimento.

Le cose esteriori rimbalzano la luce all' occhio nostro da ogni lor punto: le più estese rimbalzano un maggior numero di raggi luminosi; i quali, quando le varie cose si hanno alla stessa distanza dalla pupilla, cuoprono uno spazio maggiore della medesima. Or dunque le cose vedute, che sono alla stessa distanza, vengono dalla luce segnate e dipinte di una grandezza proporzionata a quella che hanno veramente esse medesime (5).

(1) Cap. VII, art. VIII.
(2) Art. IV.
(3) Ivi.
(4) Cioè quelle dateci dal tatto, come vedemmo, e vedrem meglio nel Capitolo seguente.
(5) Intesa bene questa teoria della visione, il celebre problema di Molineux, « se colla sola « vista si possa distinguere la sfera dal cubo prima distinto col tatto, » facilmente si risolve. L'occhio è pure tatto; egli percepisce le figure egualmente che il tatto della mano, ma le percepisce di una dimensione minore. De' segni dunque della sfera e del cubo, che la luce imprime sulla retina, l'uno è circolare e l'altro rettilineo: cioè hanno una distinzione fra loro *simile* a quella che ha trovato il tatto della mano fra gli oggetti. È dunque certa l'opinione di Leibnizio che risolveva quel problema affermativamente.

Il disegno adunque che fa la luce in sulla retina nostra delle cose visibili, le quali sono ad una medesima distanza dall'occhio, è simile a quello che fa l'ingegnere quando ritrae la mappa di un tratto di paese; il quale sopra una carta il riporta, delineandolo sotto una scala minore, ma le proporzioni delle parti conserva perfettamente. Così nella retina nostra si delineano gli esterni oggetti, ad una scala assai minore bensì, ma che mantiene accuratamente la proporzione.

E nel ritrarre d'un tratto la scena delle visibili cose sotto una scala minore, ma in egual proporzione, la luce e l'occhio operano così bene d'accordo, che quelle macchinette trovate per recare appunto d'un tratto un disegno da una scala maggiore ad una scala minor qualsivoglia, non è poi che un' imitazione di ciò che videsi far prima dalla natura.

E badisi attentamente quanto questa similitudine all' uopo nostro sia accurata.

In una carta geografica o topografica non si bada troppo a' colori, nè all' altre qualità degli oggetti ivi ritratti; badasi il più alla grandezza de' medesimi, la quale ottimamente, con una proporzione che dalla scala piccola ci trasporta alla grande e naturale, si rileva e conosce. Medesimamente nelle varietà che prende la sensazione de' colori percepiti dall' occhio, non è la qualità de' colori quella che ci apporti cognizione vera e immediata delle cose vedute; perciocchè il colore, come tale, è la parte soggettiva della sensazione (1), siccome vedemmo. All' opposto la grandezza e proporzione de' vari spazi colorati è la parte extra-soggettiva, e quella che ci rende avvisati della grandezza delle cose esteriori: colla estensione di queste ha vera *similitudine*; conciossiachè un triangolo od un quadrato piccolo, rassomiglia veramente ad un triangolo o ad un quadrato grande; e la ragione che passa fra una città ed una casa, passa egualmente fra due macchiette, l' una delle quali è maggiore dell' altra quant' è della casa la città (2). Sicchè è della grandezza delle cose, che l' occhio ci avvisa mediante una *similitudine* della sensazione con esse, e non dell' altre lor proprietà.

Ora, perchè veggiamo come noi dalle sensazioni dei colori sperimentate nell' occhio passiamo a conoscere le grandezze delle cose, conviene aggiunger l'uso del tatto, e supporre che con questo senso e col moto abbiamo già percepiti i corpi esteriori, le loro estensioni assolute e proporzioni. Adoperando l' uomo il tatto, e contemporaneamente l'occhio, succede ch' egli venga osservando una singolar relazione fra le parti de' corpi percepiti dal tatto, e i colori dall' occhio. La mia mano che si stende a toccare un corpo, toglie agli occhi miei un colore; ogni punto ch' ella tocca, è una mac-

(1) I colori delle cose ci annunziano anch'essi la loro qualità; ma non perchè questi colori abbiano con esse *similitudine*, essendo essi la parte soggettiva della sensazione; bensì perchè si fanno come altrettanti *segni*, non però *similitudini* delle medesime, mediante l'esperienza. Così la parola scritta è segno della parlata, senza aver similitudine con essa; mentre il *ritratto* è segno dell' uomo, avendo coll' uomo simiglianza. Ora in questo modo quante cose non si conoscono pe' vari colori? Onde si conosce che una frutta è acerba, o matura, o mezza, se non in gran parte da' suoi colori? Da' colori si conosce la sanità e la malattia, le passioni onde l'animo umano è agitato, la perfezione o imperfezione di quasi tutte le cose; e tuttavia il colore non ha la più piccola simiglianza colla sanità, colla malattia e con tutte l' altre qualità ch' egli ci rivela. Ma questa rivelazione che ci fanno i colori, non avviene che mediante un' associazione d'idee. L'esperienza ci ha mostrato quel colore congiunto, in quella data cosa, a quelle sue qualità ove veggiamo adunque quel colore in essa, subitamente intendiamo le qualità di cui essa è fornita. La sensazione adunque in quanto è *soggettiva* ci può esser segno, e non però similitudine delle cose esterne; ma in quanto è *extra-soggettiva*, è un *segno simile* con esse.

(2) Voglio notar qui una volta per sempre, che io parlo qui, e più innanzi, di macchiette formate sull' occhio da' colori, per un cotal modo di dire. Or non si tratta già di vere macchie impresse sull' occhio, che potessero servir d' oggetto a chi le rimirasse: anzi trattasi di sensazioni soggettive, indicate per quelle macchie. Volendo io dire una sensazione gialla di una tal grandezza, dico una macchia gialla; e così degli altri colori. Badisi adunque di non pigliare equivoco dal modo del parlare, che qui usai figurato per render più facile e spedito lo stile.

chiazza che mi si cela, poichè veggo in luogo di quel punto la mano che il cuopre. Replicando queste prove ed esperienze, finalmente imparasi, che son legate insieme stabilmente le sensazioni del tatto e della vista; e si perviene a rilevare, che ad ogni punto colorato nel mio occhio, risponde una sensazione di toccamento fuori di me: sicchè se una delle macchie lucide delle quali è chiazzata la mia retina, è maggiore, maggiori toccamenti far si possono dalla mia mano: e questi toccamenti sono percezioni de' corpi esteriori, e misura, come vedemmo, della loro grandezza. Se dunque ad ogni punto colorito dell' occhio risponde nel tatto la sua percezione d' un corpo, e se ad una macchia lucida più o men grande corrisponde la percezion che fa il tatto di un corpo più o men grande con proporzione costante; avvenir dee, ed avviene, che le macchie gittate sull' occhio variamente in tanti raggi di luce; ci sieno indizi e segni sicuri de' corpi esteriori e delle loro grandezze che solo il tatto immediatamente percepisce; di che noi acquistiam un' abitudine di passare celerissimamente col pensiero dalla sensazion dell' occhio alla persuasione di un corpo esteriore tangibile. La quale abitudine, come è in noi continua, si fortifica e cresce a tale, che finalmente confondiamo ed iscambiamo il segno colla cosa segnata; e al primo percepire coll' occhio d' una macchiuzza lucida, non diciamo già più: « io percepisco una macchia lucida, e perciò dee averci fuori di me un oggetto tangibile; » ma diciamo immediatamente: « veggo un corpo, veggo un oggetto tangibile » (1).

Chi guarda un disegno topografico, conosce la grandezza de'luoghi; se ha chiara idea della scala su cui sono riportati, cioè della proporzione di questa colla scala della grandezza naturale. Ma nel giudicare sopra una carta, della grandezza di un tratto di terra quasi direi intuitivamente, non è sì agevole nè spedito come a misurar le grandezze delle cose sulla carta che ne dà l' occhio; perchè questa carta dell'occhio ci è sempre presente, e nell' applicarla noi ci esercitiamo continuamente, e il tatto con leggier fatica rettifica e ripruova di continuo i rilievi nostri delle grandezze medesime.

E di più havvi questa differenza fra il vedere un paese ritratto in carta, e il percepire i corpi esteriori mediante la percezione della retina nostra tempestata a macchie di vari colori dalla luce che viene rotta variamente ne' corpi ed alla pupilla riflessa; che la carta è al tutto staccata dal paese ch'ella porta su di sè disegnato, e non ha dei fili, per dir così, che al paese stesso la congiungano; mentre i lineamenti dipinti nell' occhio hanno coi corpi percepiti dal tatto una connessione mirabile e fisica: conciossiachè i raggi della luce partendo da' corpi, congiungono questi coll' impressioni che soffre l' occhio; non già perchè l' occhio per questi filamenti luminosi, che passano dal corpo a lui, esca di sè, o percepisca altro che l' estremità di que' fili; ma bensì perchè queste estremità vengono alterate e mutate, stante tale comunicazione, da ogni moto che succede nel corpo, e massime dalla mano che tocca i corpi. Sicchè la sperienza insegna al fanciulletto, che di ogni punto toccato dalla mano egli ha una sensazione luminosa; e così i punti di luce sentiti dall' occhio, sono commisurati ai punti toccati dalla mano; ciò che il conduce a immedesimare la misura dell' occhio e quella della mano quasi direi soprapponendo l' una all' altra, punto a punto, linea a linea, e superficie a superficie: col quale magistero mirabile la natura medesima conduce l' uomo a

(1) Si osservi, che quando il *segno* ci è notissimo, e l' uso suo a noi abituale, noi non ci fermiam punto a lui: andiamo a dirittura alla cosa segnata che ci pare di vedere e percepire nel segno stesso: ci pare che il segno sia dessa medesima la cosa, a tale, che ci riesce difficilissimo discernere l' una dall' altro. Perciò noi diciamo « d' avere udite le tali e tali verità da un uomo dotto; » quasichè avessimo udite le verità stesse, e non le parole che sole veramente udite abbiamo, le quali non hanno nè manco la più piccola similitudine colle verità udite. Diciamo d' una immagine, che è la persona stessa dipinta: le attribuiamo lo stesso nome; perchè non ci tratteniamo punto a ritratto: insomma *pensiamo alla cosa nel suo segno*: questo è ciò che ci avviene universalmente in tutte quasi le operazioni che noi facciamo come esseri intelligenti.

trovare facilissimamente nelle macchie dell' occhio la misura medesima degli oggetti, che percepisce col tatto.

E a meglio intendere questo fatto, conviene notare un'altra differenza fra la carta topografica e il paese, e la retina spruzzolata di colori; che il paese e la carta sono due oggetti dell' occhio, l' uno maggiore e l' altro minore; mentre l' oggetto esterno e i colori sono due oggetti bensì del tatto, ma del tatto in due parti diverse del corpo nostro, l' una, cioè quella della pupilla, assai più delicata e di una complessione sua propria, tutt' altra da quella del tatto comune; dalla qual differenza venne alla vista il nome d'un senso particolare e diverso del tatto. Ora fino che si tratta di due oggetti dell' occhio medesimo, per esempio di due triangoli l' uno immensamente più grande dell' altro, si può bene, per la loro similitudine, prender l' uno come il segno dell' altro; ma le loro diverse grandezze non si possono così agevolmente perder di vista, e se ne osserva la disuguaglianza manifesta. All' opposto le superficie colorate percepite dall' occhio, e le superficie palpate dal tatto, sono di qualità sensibili sommamente diverse fra loro: sicchè la loro simiglianza di forma, e disparità di grandezza non si rileva agevolmente, se non quasi direi soprapponendole, come si suol fare, l' una all' altra. Ma la natura ha impedito questo; ed anzi ha stabilito essa una specie di soprapposizione singolare, la quale c' inganna; cioè ha fatto sì, che, toccando noi colla mano gli oggetti veduti, ci sembrasse di soprapporre la punta delle piramidi luminose, la qual entra nel nostro occhio, agli oggetti del tatto; mentre veramente soprapponiam loro sempre la base che noi non percepiamo; il che ci sembra fare pel richiamo che ha questa base colla punta delle piramidi da noi percepita.

Dalle quali cose avviene, che all' uomo sviluppato sia più difficile riconoscere la differenza delle grandezze vedute e toccate, che di crederne l' uguaglianza.

ARTICOLO VII.

La vista associata al tatto ed al movimento percepisce le distanze e le qualità del moto del proprio corpo.

Consideriamo ora l' uomo che veggendo si muove.

Quali mutazioni cagiona il suo movimento nelle sensazioni della sua vista?

Un mutar continuo di superficie colorate; un variar di colori; il chiaro là dove era lo scuro, lo scuro dov'era il chiaro. Se voi mirate il colore e la forma di un grande edificio dalla lunga, quest' edificio vi parrà forse un punto invisibile biancheggiante in mezzo all' azzurrino d' una montagna alta di dietro a lui. Movetevi, avvicinatevi; il punto di color bianco si dilata, prende una forma, si precisano i suoi contorni; quando gli siete vicino, voi ne vedrete tutta la grandezza. Ora le mutazioni succedute in cotesta superficie colorata, unica scena del vostro occhio, i punti, o gli scacchi de' vari colori, che a misura del vostro muovere si dilatano, si distinguono, si figurano; tengono un rapporto costante, come dicevamo, con tutta la varietà de' movimenti che voi fate.

Il moto non ha alcuna simiglianza col colore: sono cose diverse come il sapore ed il suono. Nulladimeno quel rapporto costante che tengono i colori e massimamente i chiari e gli scuri co' movimenti, fa sì che la variazion de' colori ci sia indizio e segno certo a conoscere e misurare lo stesso movimento.

I colori per tal modo si fanno come una lingua, colla quale la natura ci parla, e manifesta le lontananze e le grandezze; e questa lingua naturale è foggiata alla stessa guisa della lingua artificiale.

Nella lingua artificiale noi usiamo parole ad esprimere idee; ma le parole sono de' suoni materiali che non hanno alcuna similitudine colle idee, le quali sono pensieri dello spirito. Tuttavia le parole fanno l'ufficio di *segni* delle idee nostre: e incontanente che noi udiamo proferir le parole, ci pare, per forza di abitudine, di ricever

pure le idee in uno colle parole: conciossiachè noi le uniamo a quelle, facendo quasi di quelle due cose l'oggetto di un sol pensiero. E le parole sono atte a prestarci quest'ufficio per un rapporto costante che noi abbiam convenuto fra queste cose disparate le idee e i suoni articolati. Medesimamente avviene nei colori pe' chiari e per gli scuri: questi sono, sarei per dire, altrettante parole che manifestano le lontananze de' corpi da noi, e il movimento o fatto o necessario a farsi per avvicinarsi a loro.

Se vogliamo facilitarci l'intelligenza della percezione che fa l'occhio delle distanze, ricorriamo ad un'altra similitudine; rassomigliamo i vari colori di cui la nostra retina è come petecchiata, alle lettere dell' alfabeto. Le lettere che io formo coll' inchiostro sopra una carta, non hanno alcuna similitudine, non che comunanza di materia, colle parole, che sono suonì che io promuovo per l'aria facendola increspare in minutissime onde cogli organi della mia gola allora ch'io parlo. E tuttavia gli apici e le aste e le curve e i punti che io traccio sulla carta, hanno virtù di richiamare all'altrui mente parole e idee, e fanno piangere e ridere a chi li mira, come i più grandi infortunî e le migliori avventure. Or ciò fanno non per altro, che per un costante rapporto posto arbitrariamente fra que' tratti d'inchiostro e le voci che traggon seco le idee; il qual rapporto è regola, secondo la quale passasi rapidissimamente dalla percezione dei segni neri in sulla carta, alla percezione di ciò che colui che li tracciò ci volle comunicare.

Così è de' colori e del movimento: il movimento e il colore non hanno simiglianza di natura. Tuttavia hanno un rapporto: io uso perciò de' colori come di altrettanti segni a conoscere e misurare i movimenti.

Siccome però noi dobbiamo imparare a parlare ed a scrivere, così dobbiamo imparare a discernere coll' occhio le distanze ed i movimenti: questo s'impara sotto il magistero della natura, quello sotto il magistero della società (1).

Quando poi noi abbiamo imparato l'arte di leggere coll' occhio le distanze, e di rilevare co' segni de' colori la quantità del moto, e quell'arte è fatta piena abitudine; allora ci pare di veder pur coll' occhio la distanza, e di misurare il moto necessario a percorrerla: sebbene veramente pur altro mai non veggiamo coll'occhio, che una superficie: ma la rapidità onde ai colori varieggiati di questa superficie uniamo l'idea di estensione in profondità è tale, che sfugge in ultimo la nostra stessa attenzione; e allora crediamo di vedere la profondità stessa immediatamente: come a colui che legge pare di percepire pur le parole immediatamente, e a chi ascolta pare di ricever le idee con quegli stessi orecchi co' quali null' altro riceve che le parole.

ARTICOLO VIII.

Paragone dell' odorato, dell' udito e del gusto colla vista.

Gli odori, i sapori ed i suoni non possono esserci segni così precisi e così universali come ci sono i colori, a conoscere la presenza e distanza de' corpi, poichè quelle

(1) Gioverebbe istituire delle osservazioni accurate sul tempo che i bambini mettono ad imparare questo riscontro delle grandezze dell' occhio colle grandezze del tatto o colle distanze. Avvertasi però che un effetto simile si ottiene in due modi, istintivamente e intellettivamente. Cioè a percepire tali proporzioni si educa 1.° la *sensitività* (e questo avviene anche ne' bruti), 2.° o l'*intendimento*. La sensitività impara a fare quel riscontro praticamente mediante associazioni di *sensazioni*, *fantasimi*, *sentimenti*, *istinti*, e *abitudini*: l'uomo accompagna tutto ciò con de' veri giudizi. L'esperienze dunque dovrebbero tendere a distinguere ne' bambini anche i progressi di queste due facoltà; il che però è sommamente difficile. Cabanis afferma d'aver veduto un ragazzo stupido fornito di occhi sanissimi, che non potè mai pervenire a conoscere col solo occhio le distanze (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, *etc.*; Mem. II). Se ciò è vero, quel ragazzo dovea esser difettoso non solo nella parte intellettiva, ma anco nella parte animale.

Digitized by Google

tre specie di sensazioni non delineano in noi immediatamente una superficie corporea bene distinta insieme e continua, siccome fa l'occhio, ma piuttosto danno punti corporei non distinti, mutabili, perfettamente omogenei ed uniformi; e oltracciò perchè tali sensazioni non si possono convalidare, per così dire, col tatto, come avviene di quelle dell' occhio, non avendo gli oggetti consueti del tatto quello stretto rapporto cogli orecchi, il palato e le nari, che hanno coll'occhio.

Tuttavia l'udito somministra una varietà di sensazioni, che sebbene non abbiano una connessione intima con quelle del tatto, siccome quelle de'colori, tuttavia sono governate da leggi stabili e semplici. Quindi si prestano alla formazione delle favelle. Di che avviene che come l'occhio mediante il tatto diventa una favella naturale (giacchè sono le cose che parlano a noi da sè stesse coi colori ordinati), ma una favella che si restringe a manifestarci le grandezze e distanze delle cose corporee; così l' udito dia il mezzo all'invenzione d' una favella universale.

CAPITOLO XIII.

CRITERIO DELLA GRANDEZZA E DELLA FIGURA DE' CORPI.

ARTICOLO I.

Il criterio della grandezza de' corpi è la grandezza percepita col tatto.

Quando noi vogliamo conoscere se una cosa è vera o falsa, dobbiamo raffrontarla alla nozione certa e genuina della medesima.

Or quella potenza che percepisce la cosa immediatamente, e non un segno o immagine della cosa, è quella che ci dà la nozione certa e genuina (l' essenza) della medesima.

Abbiamo veduto che l' estensione è il *modo* del sentimento fondamentale (1). Quindi il sentimento fondamentale è potenza che percepisce immediatamente l'estensione, giacchè ella è il modo del suo esistere. Adunque il sentimento fondamentale dà la genuina e certa estensione, o sia la grandezza.

Dopo di ciò abbiamo altresì veduto, che l'estensione delle cose percepita dal tatto è identica coll' estensione del sentimento fondamentale (2).

Quindi anche il tatto somministra la certa e genuina grandezza delle cose.

L' occhio all' incontro e gli altri sensi in quanto sono diversi dal tatto, 1.° non percepiscono immediatamente la grandezza delle cose lontane, 2.° non percepiscono la distanza d'esse, ma solamente i segni della medesima.

Quindi la grandezza delle cose rilevata per l'occhio dee confrontarsi con quella del tatto e con questa rettificarsi.

Perchè dunque la vista non c'induca in errore, noi dobbiamo continuamente ridurre la grandezza dataci dalla vista, alla grandezza rilevata pel tatto, dietro l'avviamento della natura stessa, siccome a sua misura fissa, e su questa riscontrarla ed emendarla.

(1) Quel filosofo che diceva il corpo nostro esser la misura di tutte le cose, avrebbe proferito una sentenza vera e bellissima, se l'avesse intesa nel giusto suo significato.
(2) Cap. IX, art. VIII.

Digitized by Google

ARTICOLO II.

I. *Applicazione del criterio all' illusione circa la grandezza visibile delle cose.*

Abituati noi dunque a far susseguire alle sensazioni dell' occhio de' giudizi rapidissimi, pei quali riguardando quelle sensazioni siccome segni, rileviam da essi immantinente le grandezze de' corpi; ci sembra di percepir coll' occhio a prima giunta le stesse grandezze.

Questo falso giudizio si fa comunemente da tutti gli uomini, e non è fuor di proposito il nominarlo un errore del senso comune (1).

Un tale errore dà luogo a delle indagini, che si rendono poi interamente superflue quando quell' errore è dileguato.

Ecco una questione vana, a cui dà luogo quell' errore.

Il mio occhio aperto e intento, vede una scena innanzi di sè: gl' immensi spazi del cielo, la vasta estensione d' una pianura ubertosa, montagne, laghi, fiumi, animali, piante, erbe, infinita varietà d' oggetti. Fra tante cose vede un suo simile; ben piccola cosa, un punto, verso alla grandezza di tutta l' altra sfera. Ora nella fronte di quest' uomo vede ancora i due occhi, membri piccoli di piccolo oggetto. In mezzo degli occhi nota un forellino nero, dentro a cui sta teso un pannicolo sottilissimo e sensitivissimo che si chiama retina, ed ivi la luce porta la sua mirabile irritazione.

Ora egli è appunto in questa angustissima parete dell' ultima tunica dell' occhio, che quella persona vede me e vede tutte l' altre cose, siccome in uno simigliante picciolissimo spazio nervoso io veggo lei, e terre e cieli e l' interminato universo.

(1) Gli errori comuni al più degli uomini sono forse tutti di questa fatta; dipendono da de' giudizi abituali, ne' quali cade il volgo quasi direi involontariamente, irresistibilmente. I giudizi si fanno abituali allora che l' esperienza ha mostrato una connessione pressochè costante di due fatti: il comune degli uomini non osserva le pochissime anomalie; egli acquista allora una propensione a pronunziare il suo giudizio; estendendolo dalle *più volte* al *sempre*, e non può avere tanta riserbatezza da tenerlo sospeso. E qual volgo, qual comunanza d' uomini non ha giudicato che il sole girasse? Le nazioni intere, l' intera umanità fece un tal giudizio: l' occhio non dicea niente intorno al moto reale del sole: era il giudizio che gli uomini in corpo aggiungevano a quella sensazione dell' occhio. Se non vi avessero aggiunto il giudizio, non sarebbero caduti in simigliante errore: ma come era possibile di sospendere quel giudizio, fondato in una esperienza quasi generale, che al moto apparente si accompagni il moto reale dell' oggetto veduto? Questa legge della esperienza avea, egli è vero, delle anomalie: l' uomo che dalla barca vede correre le rive del fiume, n' era una patente a tutti. Pure troppo poco è un caso particolare, perchè i volghi, le nazioni, le masse d' uomini il tengano bene a conto, e sappian giovarsene. Troppo grave è agli uomini sospendere il giudizio gravissimo, importabile è, o almeno fu sino ad ora, alle moltitudini. Le moltitudini giudicano senza ritegno: qual forza potrebbe frenarle in questo? chi ha mai insegnato a sospendere il giudizio ad un popolo? quando mai, o in che luogo del mondo tanta prudenza, tanta lentezza o considerazione di pensare, tanta sobrietà, alla quale i sommi filosofi rarissimamente pervengono, fu la dote comune delle plebi intere? Ciò sarebbe un chieder troppo alla turba: quando questa è così all' error prossima, ch' esso non si possa evitare se non per una sospension di un giudizio che ha tutta l' apparenze di verità, che è fondato in una legge di comune esperienza accompagnata da pochissime anomalie, che è solito farsi dal volgo e n'ha l' abitudine già contratta; qual mai mortale può ritener questo o colla forza o colle parole perchè giù non precipiti? la caduta sua in quel giudizio, in quell' errore, è irreparabile: il savio può sicuramente prevederla, predirla; impedirla non mai. Sarebbe più facile che alcuno sostenesse una rovina di vasti macigni che cadono d' una montagna, anzichè egli solo tenesse indietro quell' inclinazione, quella precipitanza, onde una moltitudine si dà a proferire un giudizio di tal natura. Solo dipoi, dopo lunghi anni, dopo secoli, quel giudizio si emenda. Viene il tempo in cui un uomo straordinario sorge a dimostrarlo mendace: da prima allora, questi è afflitto, è oppresso dal peso immenso del sentimento comune; ma nella sua oppressione non perisce il germe della verità, della quale egli è martire; rimane dopo di lui; e con lenti progressi s' insinua fra gli uomini, e perviene a signoreggiar finalmente la moltitudine stessa, tardi pentita e vergognata della stolta sua presunzione e della sua ignoranza orgogliosa e sempre crudele.

Ora il mio occhio, che vede l'occhio altrui, o sè in uno specchio, mi dice che quella tela che riceve i colori in sè di tante cose, non è appena larga una piccola linea: e tuttavia le cose in essa dipinte mi appaiono immensamente più grandi di lei. Come può ella ricevere quella visione? m'inganna ella mostrandomi gli oggetti sì grandi, quando la impressione che riceve è sì piccola?

Ora tutta questa difficoltà, tutta questa maraviglia svanisce, ove s' abbia conosciuto ed inteso il vero sopra esposto, che l' occhio non percepisce le grandezze nè le distanze, ma solo i segni di quelle da' quali con rapidità di giudizio passa la mente a concepir le distanze.

I segni non hanno bisogno d' essere d' una stessa natura o misura colla cosa segnata; e tuttavia ci possono far conoscere la grandezza di lei, purchè conosciamo la ragione che tien la grandezza de' segni colla grandezza della cosa. Nel caso dell' occhio, noi conosciamo questa ragione abitualmente; perchè mediante il tatto apprendiamo le grandezze vere delle cose, e formiamo l' abito di riscontrar le grandezze apparenti all' occhio colle vere delle cose toccate.

Una difficoltà però ancora si presenta, e merita ogni attenzione. L' occhio è anch' egli un tatto, e la luce il tocca veramente. Or perchè non potremo applicare la legge del tatto all' occhio? E la legge del tatto è questa: quando con una mano noi tastiamo un oggetto; noi il misuriamo colla mano stessa, quasi con sesta o modulo che soprapponiamo al medesimo per farne il confronto. E in tale toccamento e soprapponimento abbiam distinto la sensazione nella mano, dalla percezione dell' oggetto esteriore. Abbiam detto che l' estensione della sensazione nella mano, è misura dell' estensione dell' oggetto esteriore venuto al contatto della mano; e quindi che la sensazione *soggettiva*, cioè del nostro proprio corpo, è misura della percezione *extra-soggettiva*, cioè dell' agente esteriore che nl nostro corpo in tale operazione si raffronta. Applichiamo dunque all' occhio la stessa legge. Lui toccano i globicini della luce: egli avrà dunque 1.° una sensazione *soggettiva* delle diverse parti della retina da diversi raggi di luce toccata e con diversa spessezza de' medesimi, 2.° la percezione *extra-soggettiva* di que' globicini della luce. Pertanto colla estensione della sensazion *soggettiva* misurerà egli gli agenti, cioè se non i singoli minimi del raggio, almeno l' estensione dei fascicoli luminosi che quasi pennellini frugano il panno dell' occhio. Ora restandoci nella sola sensazion della vista considerata siccome un tatto, noi dovremo in essa rilevare la piccolezza delle immaginuzze dipinte, ed accorgerci che sono via più piccole della piccola apertura dell' occhio, che è siccome la scena o il quadro generale, del quale le singole parti vogliono esser minori, giacchè del tutto è minore la parte. Noi dunque dovremo accorgerci della piccolezza delle immaginette nell' occhio ricevute, e sentire la ragione che quelle hanno coll' occhio stesso. Ben è vero, che queste immaginette, aggiungendosi poi l' uso del tatto, potranno fare a noi l' ufficio d' altrettanti segni delle grandezze vere rilevate dal tatto, non altrimenti che una carta topografica ci dà segno ed avviso della grandezza de' territori in quella disegnati, mediante una scala proporzionale; ma questo non toglie però che a noi non debba restar ferma la prima cognizione, per la quale abbiamo confrontato le immaginette dell' occhio coll' occhio stesso, e con esso, siccome ogni altro oggetto del tatto, nella loro propria e reale grandezza misurate. E pure nulla di tutto ciò dà l' esperienza.

Ecco come si dissipa questa difficoltà.

Primieramente, non si vuol nominare *immagini* le macchiette dell' occhio anzichè noi abbiamo rilevato mediante il tatto, che i colori gittati sull' occhio ci manifestano gli oggetti esteriori: è solo il tatto che ci rende avvisati di ciò. I colori adunque di cui la retina è spruzzata e tinta, non formano che altrettante macchiuzze sentite, che nulla significano nè rappresentano per sè sole, innanzi all' uso del tatto, e quindi non sono per noi immagini, nè segni di sorte. L' uso del tatto poi, contemporaneo all' uso dell' occhio, fa che a noi si discuopra un rapporto costante fra le grandezze del tatto e

quelle delle macchie dell'occhio, pel quale queste macchiette scorgendosi variare secondo che varian gli oggetti del tatto, si fanno a noi segni, e sembrano vere immagini di questi (1). Or se l'occhio per sè solo non percepisce che sensazioni, o come sogliam dire, imbeve certe macchiuzze di colore, le quali nella retina e non altrove sono sentite; convien dire che allorquando si aggiunge il tatto, e per l'uso di questo senso quelle macchie o sensazioni nella retina vengono a far l'ufficio di segni di cose lontane, acquistano un nuovo stato, o anzi meglio, una cotal nuova relazione con noi, per la quale si cangiano nella nostra considerazione interamente dall'esser loro di prima, e ci sembrano cose al tutto diverse e d'altra natura. Le *macchiuzze* adonque, sensazioni nella retina, e le *immagini* visuali nel loro esser proprio, sono la cosa medesima; ma nel rispetto sotto cui noi le guardiamo, sono due cose affatto diverse; conciossiachè nel considerare quella sensazione stessa siccome macchia sentita dall'occhio, e siccome immagine di cosa esteriore, la nostra attenzione si porta in due termini interamente opposti; poichè considerandola come *macchia* sentita, ella si ferma nella sensazione della retina; considerandola poi come *immagine*, ella procede, senza fermarsi nel segno, dirittamente alla cosa rappresentata, e a questa sola bada come a suo solo termine. Così colui che vede il ritratto d'un amico, pensa immediatamente alla persona ritratta, e nulla si ferma ad esaminare il quadro nell'esser suo proprio, non la tela, nè il tessuto di quella, nè la qualità de' colori, o l'olio ove furono stemperati o l'imprimitura; nè sta facendo l'analisi degli elementi chimici di cui quella tela e quella crosta che la intonaca si compone. S'osservi dunque bene a rilevar come succede un tal fatto. La macchiuzza sentita nell'occhio, si cangia in immagine al sopravvenire l'uso del tatto. Cangiata in immagine, l'attenzione nostra parte di lei, piglia altra direzione, e si porta lontana al di fuori, cercando l'oggetto di cui la macchiuzza è immagine. E per intendere perfettamente questo rilevante fatto, conviene rendersi pratichi di quella distinzione importantissima, su cui si regge tutta si può dire la cognizion filosofica dell'uomo, fra la *sensazione*, e l'*avvertenza* (2) della medesima. La legge dell'avvertenza è la seguente: « Ciò che noi avvertiamo è il termine della nostra attenzione intellettiva. » L'avvertenza di una cosa nasce in noi da questo, che la nostra attenzione si mette e termina in quella cosa per modo, che in quella ultimamente si ferma e riposa. Tutti gli anelli intermedi, pe' quali l'attenzione e il pensiero passa, ma non si posa come a suo termine, sono percepiti sfuggevolmente, ma non *avvertiti* da noi. Se vogliamo avvertirli, dobbiamo tornare indietro, rifare il cammino fatto col pensiero, e rendere quegli anelli, sorvolati prima, propri termini della nostra attenzione. Ciò dunque a cui la nostra attenzione è volta, ed ove finisce, è da noi *avvertito*, e nulla più si avverte, sebbene molte altre cose si sentano e si percepiscano. Ora quando le sensazioni provate nella retina dell'occhio hanno acquistato qualità e stato d'immagini, esse tali sono fatte, che non possono essere più il termine per sè medesime dell'attenzion nostra: conciossiachè, secondo l'osservazione toccata, l'immagine per sua natura ci porta fuori di sè, e non è che una regola, dietro la quale noi dirigiamo la nostra attenzione a trovare con questa un'altra cosa, cioè la cosa ritratta: conciossiachè il vedere un'immagine è il considerare quella cosa sotto uno special rapporto ch'ella si ha con un'al-

(1) Dico *sembrano*, perchè non hanno simiglianza cogli oggetti esteriori se non nella parte *extra-soggettiva*.

(2) Talora io chiamo quest'avvertenza, *osservazione*, talora *attenzione*, talora *considerazione*, talora *accorgimento*: tutte queste parole vengono ad esprimere sempre un atto dell'intelletto, il quale si fissa sopra la sensazione, e col fissarvisi forma l'idea, ed avverte la sensazione. Il Galluppi dice acconciamente, che le idee si formano colla *meditazione* dell'intelletto sulle sensazioni: ottimamente, io dimando: che cos'è questa meditazione, questa riflessione, questa operazione dell'intelletto, colla quale egli forma le idee? Io ho dimostrato che non può essere altro che un'applicazione di un'idea universale alle sensazioni (Parte II), e che se non s'ammette ciò, la *meditazione* non ha senso, la *riflessione* è inesplicabile.

tra, a fine ed intendimento di giovarsi della medesima siccome di scala o di mezzo per trasportar nell'altra il nostro pensiero. La proprietà dunqne dell'immagine ricusa e ripelle la nostra attenzione dalla natura propria di quella cosa che fa ufficio d'immagine, per recarla e mandarla da sè lontana a terminare e riposarsi nell'oggetto rappresentato. Quindi è che la sensazione che patisce l'occhio, divenuta che sia segno e quasi immagine delle esterne cose, acqnista un tale stato rispetto alla nostra attenzione, che anzichè tenerla in sè e farsi da lei avvertire, fa un contrario ufficio, cioè avvia l'attenzione nostra sopra altro termine, da sè stogliendola : sicchè ella si rimane da noi inosservata ed inavvertita, mentre fa osservare ed avvertire le cose esteriori cui ella segna e rappresenta.

Di poi agginngete un' altra considerazione. « L' avvertenza nostra cade più agevolmente sulle percezioni distinte, che sulle confuse. » Ora che è ciò che rende distinta o confusa la percezione sensibile? Tanto più ella è distinta, quanto più gli oggetti percepiti da' sensi 1.° sono in minor numero, 2.° d' una sufficiente grandezza da dover poter essere interamente abbracciati, 3.° e più costanti nelle loro forme sottoposte ai sensi. Ora i globicini di luce innumerabili di numero, d' una piccolezza incalcolabile, d' una mobilità perpetua, smisurata, non possono dare che una percezione vivace sì, perchè tutti insieme in grand' impeto e infinito numero percotono di colpi istantanei, ma confusissima tuttavia. Quando noi percepiamo adunque confusamente un oggetto, appena che ci paia di percepirlo ; e per questo diciamo di veder nulla, quando veggiamo solo spazî d' aria illuminata da equabile luce. All' incontro la percezione del tatto è distintissima di sua natura, e distintissimi sono altresì i segni che porge l'occhio della medesima : i quali segni e son vividi, ed hanno una mirabile distinzion fra loro, ed una precision di contorni in loro piccolezza meravigliosa. Quindi ci avviene, che nella sensazione dell'occhio poco o nulla (1) avvertiamo la percezione immediata delle particelle di luce e loro varietà, e siamo all'opposto tutti occupati nell'osservare gli oggetti del tatto ch'essa ci rappresenta e ci annunzia; la quale osservazione d'altro lato non è una speculazione vana, siccome sarebbe l'osservare le macchie nell'occhio, ma è sommamente utile, e richiesta da' bisogni continui di nostra vita.

ARTICOLO III.

Applicazione del criterio all' illusione visuale sulla lontananza delle cose.

Gli oggetti delineati dalla luce nella pupilla, ove non sono a una stessa distanza, non tengono la grandezza proporzionale : ma i più indietro mandano all'occhio un'immagine minore, ed una maggiore i più innanzi e più all'occhio vicini.

Questo effetto nasce dai raggi convergenti della luce, i quali più partono di lontano, e più sono necessitati di allungarsi in angolo acuto a toccar l'occhio, dove suscitano la sensazione. Così portano al medesimo un vestigio dell'oggetto, più piccolo di quello che esser dovrebbe. E di questa specie d'inganno non si dee però accagionare la sensazione, che nulla veramente ci dice dell'oggetto: anzi è il giudizio della mente nostra che qui può ingannarci, inferendo la grandezza degli esteriori oggetti, dalla sensazion della luce tolta da lui come segno.

Ma ben presto anche questo error si corregge: perciocchè le immagini venienti a noi da varie distanze, seguono un' altra specie di proporzione, che vale a contrassegnare le distanze stesse.

Indi avviene, che la grandezza apparente si faccia a noi indizio sicuro e misura

(1) Dico *poco o nulla*, poichè veramente ognuno s' accorge alquanto della sensazion degli occhi. E non sente ognuno di ricever cogli occhi la luce? e chiudendo gli occhi, non proviam noi che la natura non ci brilla più innanzi? Ma, come dicevo, non si attende a ciò che avviene negli occhi nostri, quando abbiamo sì graziose cose da vedere fuor di essi.

Digitized by Google

anche delle distanze a cui son posti gli oggetti, aumentandosi l'immagine nell'occhio in ragione che la distanza diminuisce, e viceversa: sicchè le grandezze apparenti e le distanze loro, vanno costantemente in una certa ragion contraria. La costanza di questa ragione dà fondamento all'arte della prospettiva.

Il movimento spontaneo e il tatto, come vedemmo, rilevano le vere distanze: l'abituale osservazione fa conoscere il rapporto fra la grandezza apparente degli oggetti, e la distanza loro misurata dal tatto e dal nostro movimento: indi apprendiamo a passar celerissimamente da quella a questa, e a rilevare all'istante la distanza degli oggetti dall'apparente loro grandezza.

Poniamoci in capo di un lungo viale d'elci, o di catalpe o d'altre piante: di qui noi veggiamo declinare a mano a mano le altezze apparenti d'ambo i filari: ora tale declinazione appunto ci fa accorti della via maggior distanza delle succedenti piante, e finalmente dell'ultime dalle prime.

Nè m'inganno io più, dopo quest'abitudine contratta di far meco medesimo quella ragione circa la grandezza delle piante; poichè in quel decrescere io leggo già l'effetto delle distanze, e null'altro; e così emendo la sproporzione dell'apparente grandezza, e riconduco col mio pensiero tutti quegli alberi ad una medesima vicinanza, nella quale io so vederli tutti sottosopra di una stessa altezza.

ARTICOLO IV.

Applicazione del criterio all'illusione sulla posizione delle cose.

La luce delinea nell'occhio gli oggetti rovesci: or come li veggiamo diritti, se li percepiam capovolti?

Ciò nasce perchè questo rovesciamento degli oggetti nelle immaginette loro dipinte capovolte sull'occhio nostro, non può menomamente essere in contraddizione nè colle diverse parti di esse immaginette, nè colle percezioni del tatto; ma solamente col sentimento fondamentale col quale percepiamo l'occhio, e colla modificazione del sentimento fondamentale colla quale pure percepiamo l'occhio nostro soggettivamente.

Dico primieramente, che se l'immagine di un oggetto io la percepisco capovolta, questa non è in contraddizione colle diverse parti della stessa immaginetta; e quindi è impossibile che l'occhio percepisca questa inversa posizione.

E in vero capovolgendo un oggetto, per esempio una statuetta, perchè ci accorgiamo noi della nuova posizione presa dalla statuetta? Non per altro che per la relazione ch'ella ha cogli oggetti circostanti, i quali non si sono capovolti insieme con lei. Ma poniamo all'opposto, che tutti gli oggetti circostanti, e noi medesimi ci fossimo capovolti insieme con quell'oggetto, nè fosse avvenuto in questo mezzo giro sconcerto alcuno nè mutazione nella posizione relativa delle parti. In tal caso, impossibil sarebbe che noi ci avvedessimo della nuova posizione presa dall'oggetto, e da noi insieme con lui; perocchè tutto si è rivoltato, non egli solo; e non riman più alcun oggetto attorno a lui, che ci serva di segno al cui confronto riconoscere la sua mutazione. Il moto abbiam già veduto non essere sensibile per sè stesso, ma per la relazione degli oggetti mossi e da noi percepiti. E il fatto della rotazione giornaliera della terra conferma questo vero; poichè tutte le cose, e noi stessi con esse ci capovolgiamo ogni dì, nè possiamo riconoscere nulladimeno co'sensi nostri questa inversione, perchè la posizione relativa è conservata; sicchè ci bisogna usare degli argomenti puramente intellettuali, e non de'sensibili, a discoprirla. Così è rispetto all'occhio nostro. Qualunque sia la posizione che le immaginette possano aver nell'occhio, o da capo in giù, o fosse da traverso, essa non si potrebbe però mai riconoscere da noi con quel senso: conciossiachè tutte quelle immaginette sono rivolte egualmente, e ritengono le proporzioni

Digitized by Google

naturali che hanno infra loro nel fatto: e noi stessi, in quanto siamo oggetto dell' occhio, nella pupilla siamo coll' altre cose tutte rivolti. Non essendovi adunque mutazione o contraddizione fra una parte delle immaginette dell'occhio, e l'altra; noi non possiamo accorgerci dell'inversione degli oggetti, per l'inversione delle loro immaginette: mentre se l'occhio rovescia in noi gli oggetti, li rovescia tutti a quel modo medesimo che il giro della terra fa ciò ogni notte, senza che noi risentire ed accorgere ce ne possiamo.

Nè solamente l'intuizione immediata dell' occhio non può coglier le cose altro che diritte, cioè ordinate fra loro nelle posizioni vere e naturali; ma nè anche il tatto può darci indizio di quel rovesciamento delle cose che si fa nell' occhio: perocchè la posizione delle immaginette dell' occhio, qualunque sia, non può mai trovarsi in contraddizione colla posizione degli oggetti sentita dal tatto. Conciossiachè l' occhio vede la posizione relativa degli oggetti siccome sta; e il tatto tasta la stessa posizion relativa, e non altra. A ragion d' esempio, ciò che è sopra il mio capo (ecco la relazione che stabilisce la posizion delle cose), è trovato sopra il mio capo non meno per l' occhio che pel tatto: ciò che è di sotto i miei piedi, sta sotto per l' un senso come per l'altro. Egli è al tutto indifferente che io me ne stia ritto in una direzione assoluta, o in un' altra: che sia in questo punto del globo, o novanta gradi più là; nel qual caso avrei una posizione, relativamente alla presente, orizzontale: resta sempre l' alto, il basso, e l' intorno, ne' punti medesimi tanto per l'occhio che per la mano. Non può adunque cader contraddizione veruna fra la posizione indicata dalla vista, e quella indicata dal tatto, qualunque sia la direzione delle immaginette tracciate sulla sensitiva tela dell' occhio.

All'incontro il sentimento fondamentale, e l' acquisito che ci fa percepire la tela sensitiva dell' occhio, questi due sentimenti hanno una vera contraddizione colla posizione delle immaginette degli oggetti nel mio occhio impresse. Per intendere come ciò sia, supponiamo che l' immagine si senta aderente all'occhio, sicchè noi abbiamo una percezione dell' immaginetta congiunta colla sensazione dell' occhio, e soprapposta all' occhio, a quel modo che si fa nella sensazion del tatto, la quale è duplice, sicchè vien soprapposta alla superficie sentita nel mio organo la superficie del corpo esteriore, e l'una all' altra commisurata. In tale supposizione io sentirei che l' immagine sta capovolta nel mio occhio, il che non viene a dire altro se non che ella è in una posizione opposta alla posizione del mio occhio, sicchè ove nel mio occhio si ricevesse l' immagine d' un altro occhio, questo occhietto dipinto nell' occhio mio sarebbe appunto in posizione inversa, ed avrebbe le ciglia di sotto, relativamente alle ciglia mie che han l' opposta posizione, che per distinguerla chiamiamo di sopra. Se dunque l' occhietto dipinto nella mia pupilla fosse percepito da me immediatamente come con un tatto, sarebbe una percezione *extra-soggettiva* opposta, in quanto alla posizione, alla *soggettiva* dell' occhio mio. Or perchè dunque non rilevo io questa contraddizione fra la parte *soggettiva* e la parte *extra-soggettiva* nella sensazione della vista?

Questa difficoltà viene rimossa interamente dalle osservazioni da noi fatte sul senso della vista nell' articolo precedente.

Ivi abbiamo osservato, che quando si considera l' occhio come un tatto, cioè come un senso che percepisce immediatamente i colori, non è più buona proprietà di parlare il dire ch' egli percepisce un' *immagine*; mentre in questo modo egli non percepisce che delle *macchiuzze* di colore, e nulla più. Ora fino che noi consideriamo i colori percepiti dall'occhio, in sè stessi, senza il rispetto di *segni*, nulla ci può importare e trattenere la posizione di quelle macchie, che nulla significano, sull'occhio nostro: ed il paragonarle, colla riflessione della mente su di noi, alla posizione dell' occhio stesso, o dev' esserci di una estrema difficoltà, od anco interamente impossibile.

Di poi, cangiate le macchiuzze in immagini, non badiamo più ad esse, come osservammo; ma il nostro continuo uso degli occhi si riduce a quello di conoscer per

Digitized by Google

essi i corpi esteriori, e non ciò che negli occhi avviene. Quindi quanto siamo abituati a riportare la nostra attenzione agli oggetti esterni all' occasion delle sensazioni della vista, altrettanto siamo incapaci di stare attenti sul membretto percipiente dell' occhio e sull' affezione ch' egli patisce.

In terzo luogo, se la sensazione della luce, in quant' è extra-soggettiva, è forte sebben confusa, tuttavia non è così facile che noi misuriamo la grandezza della sensazione soggettiva, perchè assai ristretta ; e la posizione poi della medesima rispetto al nostro occhio, membro senziente, è impossibile l' avvertirla. In fatti, per conoscere ed avvertire che la immaginetta ha una data posizione rispetto al mio occhio anzichè un'altra, io debbo 1.° notare la posizione della macchiuzza, 2.° notare ed avvertire la posizione del mio occhio, 3.° paragonare insieme queste posizioni, 4.° notare qual parte della macchiuzza mi rappresenti un estremo, qual parte l' altro della cosa esteriore, 5.° notare e avvertire, che quella parte della macchiuzza che mi rappresenta l'estremo alto della cosa esteriore, risponde alla parte bassa dell' occhio, e viceversa. Ora tutte queste operazioni sono d' una estrema difficoltà, ed anzi probabilmente impossibili. Per non essere infinito, mi basterà di osservare la difficoltà d' un solo di que' cinque passi accennati, cioè il terzo, che è paragonare insieme la posizion della macchiuzza colla posizion del mio occhio. Ora come sento io la posizion del mio occhio ? col sentimento fondamentale e non altro. Come sento la posizion della macchiuzza ? colla sensazione acquisita. Ora fu veduto, qual difficoltà vi sia nell' avvertire il sentimento fondamentale. Molto maggiore adunque conviene che sia la difficoltà nell' avvertire in esso la posizione relativa delle parti sentite, e nell' avvertirla con tanta chiarezza, distinzione (1) e fermezza, da potere paragonare alla medesima la posizione della sensazione avventizia o delle macchiette di cui parliamo.

Per le quali cose io non convengo punto con quegl' ideologi che affermano veder noi le cose da prima rovescie, e sopravvenir poi il tatto a raddrizzarle. Anzi noi le veggiam sempre diritte, nè in altro modo possiam vederle. Ed è impossibile al tutto, io penso, anche colla maggiore avvertenza sopra di noi stessi, di poter giungere a notare mediante l' uso del solo occhio nostro questo fatto singolare, « che quando noi prendiamo la figura di quelle sensazioni a segno degli oggetti esterni, noi togliamo a segno della parte superiore della cosa esterna, tal parte nella sensazione, che rispettivamente alla posizione dell'occhio è la più bassa; » ed all' incontro, che la parte nella sensazione più alta relativamente all' occhio che la percepisce, ci serve a contrassegnare la parte più bassa dell' oggetto esteriore (2).

(1) Io credo anco del tutto impossibile avvertire distintamente nel sentimento fondamentale la posizione *relativa* delle parti senza aiuto di sensazione acquisita.

(2) È singolare il vedere come l' uno scrittore dall' altro copia o ripete questo pregiudizio, che il tatto raddirizzi gli oggetti veduti rovesci dall' occhio, dopo che Condillac e Buffon l'hanno detto. Hauy (*Traité élémentaire de physique*, tom. II), Foderè (*Physiologie positive*, tom. III), per tacer d' Algarotti o di tutta la schiera de' nostri più recenti, non hanno saputo che ripeterci la cosa stessa. Tuttavia è da fare eccezione a Melchiorre Gioia, che, fra innumerevoli errori, ha questa buona osservazione: « Sembra assolutamente falso che le sensazioni del tatto « possano correggere le impressioni della vista. Infatti, il tatto ci accerta che il bastone, che « piantato nel fango sorge fuori dell' acqua, è diritto, e pure noi lo vediamo spezzato, e conti-« nuiamo a vederlo tale, benchè l' abbiamo toccato le mille volte. Sebbene il tatto ci accerti « che non esiste nell' aria l' immagine della nostra figura che ci viene trasmessa da uno spec-« chio concavo, pure l' occhio s' ostina in contrario, e ci accerta che esiste, e la vede. Un pit-« tore che ha dipinto un globo sopra una tela, è ben certo che questo globo è steso sopra su-« perficie piana: ciò non ostante il suo occhio gli dice che una metà del globo o più esce dal-« la tela e s' avanza verso lo spettatore. »

« Supponendo vera la spiegazione che ci danno i sullodati fisiologisti, cioè che il tatto cor-« regge o rettifica le impressioni della vista, gli oggetti dovrebbero apparirci rovesciati finchè

Digitized by Google

ARTICOLO V.

Il criterio della figura de'corpi è la loro figura percepita dal tatto.

Il tatto unito col movimento spontaneo percepisce immediatamente l'estensione (1).
Il perchè egli è qnel senso che percepisce i limiti dell'esteusione la grandezza e la figura (2).

La figura adunqne delle cose percepita dal tatto e dal movimento, è il criterio a cui riscontrare la fignra somministrataci dalla vista.

ARTICOLO VI.

Errori occasionati dalla vista circa la figura e grandezza de'corpi.

La luce ci presta l'ufficio di farci percepire i corpi lontani, perchè questi la rifrangono e riflettono a noi con tal legge, che le modificazioni di lei tengono proporzione alla grandezza, forma, distanza ed altre qualità di essi corpi.

Ma ove i raggi della luce in qnesto loro viaggio dai corpi a noi sien deviati o alterati, siecome avviene per qualche nuovo mezzo che scontran tra via, o riuniti variamente da accidentali cagioni; allora l'impressione loro non tiene più qnella giusta ragione, proporzione, o aualogia a noi nota e da noi fissata, dalla qnale come da indizio o da caratteri fedeli gindichiamo del corpo; e succede che il giudizio nostro sia indotto in errore dalla infedeltà di questo segno della luce nnnziatrice de'corpi. Quindi le illusioni ottiche del remo spezzato nell'acqua, de'gran massi che appaiono ne'climi freddissimi dove l'aria condensata fa l'ufficio di lente, ai quali avvicinandosi trovasi in loro luogo de' ciottoli piccolissimi, ed altri tali iuganni che il senso del tatto discuopre e corregge.

CAPITOLO XIV.

DELLA PERCEZIONE EXTRA-SOGGETTIVA DE' CORPI MEDIANTE I CINQUE SENSI CONSIDERATI IN RELAZIONE FRA LORO.

ARTICOLO I.

L'identità dello spazio unisce le varie sensazioni ed un solo corpo fa percepire.

Le sensazioni dell'odore e del sapore hanno una percezione extra-soggettiva assai coufusa. E perciò non sono atte a servir di segni rappresentativi de'corpi lontani. Conciossiachè la perczion distiuta di questi ci viene dalla distinzione onde percepiamo la grandezza loro e la figura: e le particelle odorose e saporose che gittansi sugli or-

« il tatto non ci avesse disiogannati, il che noo è: coloro in fatti, cui venne tolta la cataratta « che portarono seco nascendo, veggooo gli oggetti non rovesciati ma diritti. »

« Finalmente apparir dovrebbero rovesciati gli oggetti a taoti animali che mancaoo quasi « interamcote di tatto: e pure essi si dirigooo in modo da farci credere che li veggono diritti « come noi » (*Esercizio logico sugli errori d' Ideologia e Zoologia, ecc.*, facc. 98 c seg.)

(1) Cap IX.

(2) Lo spazio non muta figura, per la stessa ragione che non muta grandezza. Due figure diverse, non sono che due pezzi di spazio indipendenti fra loro. Uoo spazio adunque non può mai trasformarsi in un altro. Uoa figura nello spazio non si dice esattamente ch'ella si muta io altra: ella non è più quella, se ad essa ne succede un'altra: questa seconda non è la prima trasformata; è una figura al tutto diversa e indipendente da quella.

gani convenienti non serbano alcuna legge di proporzione colla grandezza e figura delle cose esteriori. Nulladimeno giovano a ciò in qualche modo. Poichè per l' abitudine di vedere che alla presenza d'un fiore si sente un odore, il quale, rimosso il fiore, svanisce; l' odore ci si fa *indizio* dell' oggetto odorifero, che dalla sensazione odorosa ci è richiamato in mente, essendo questa associata coll' idea di quel corpo noto pel tatto e per l' occhio. Se però il sapore e l' odore non si fanno naturalmente segni rappresentativi de' corpi soggiaciuti al tatto, essi possono divenire artificialmente segni di qualsiasi cosa e pensiero.

De' suoni si può dire altrettanto: se non che si prestano ancor più i suoni all' arte, che dottamente li dispone, e ne trae i vari idiomi.

Ma le sensazioni della vista all' incontro abbiam veduto che sono già ordinate e disposte armonicamente dalla natura stessa: per la quale ordinazione diventano segni rappresentativi non di tutte le cose e pensieri, chè a ciò è bisogno dell' intervento dell' arte (1), ma sì particolarmente de' corpi esteriori percepiti dal toccamento.

Questo avviene per via del rapporto delle grandezze delle figure che hanno le varie sensazioni della vista, cogli oggetti lontani del tatto e colle lontananze dei medesimi. Le grandezze e figure di questi oggetti essendo rappresentate perfettamente dalle grandezze proporzionali e figure delle sensazioni della vista; avviene che per lunga abitudine, le grandezze e figure delle sensazioni della vista non si riguardino più siccome segni di altre grandezze e figure, ma s'immedesimino colle grandezze stesse e collo stesse figure date dal tatto, e per queste si prendano. In tal modo le grandezze e figure della vista diventano lo stesso spazio occupato dalle cose esteriori e lontane. Ma le grandezze e figure della vista son dipinte a varî colori; tolte dunque queste grandezze e figure per quelle stesse de' corpi esterni avviene ed avvenir dee che anche i loro colori si trasportino di fuori, e agli oggetti esterni si applichino, e si credano a lor dovuti. Dacchè adunque coloriti sono i segni delle grandezze e figure che nel nostro occhio si accolgono, e che per le stesse grandezze e figure delle cose esterne si prendono, succede che le grandezze e le figure di quelle cose esterne e lontane che noi tocchiamo, s' abbiano da noi per variamente colorite.

Indi poi non ci contentiamo di dire alle macchiette dell' occhio segni delle cose esterne, o segni rappresentativi; ma le vogliamo pur chiamare *immagini* di esse, quasichè la luce nel mettere i colori nell' occhio guardasse prima gli oggetti, e come pittore che fa ritratto, togliesse da loro le varie tinte e i vari compartimenti, l' ombre e gli scuri, i crudi e le sfumature.

ARTICOLO II.

La percezione visuale de' corpi è quella che ferma di più la nostra attenzione.

Quando noi abbiam contratta quell' abitudine di giudicare da' colori i corpi lontani, e contratta a tale che i corpi ed i colori si riducono nel medesimo spazio, e così si fanno a noi una cosa medesima (2); allora la percezion della vista ci si fa vaga e gradita, celere, utile, agevole, netta, sottile (3) e precisa; sicchè trae a sè la nostra attenzione assai più che la percezione immediata de' corpi, sia fatta pel sentimento, o

(1) L' arte mediante la scrittura segna colle sensazioni della vista tutti i pensieri umani, e con tale ingegno dà l' udito per così dire ai sordi, e la loquela ai muti.

(2) Articolo precedente.

(3) Talora ci dà una sensazione più atta ad esser avvertita o distinta che quella del tatto. Una sottil foglia di rosa tenuta fra due dita dà al tatto una sensazione che non si distingue da quella delle dita stesse: l'occhio fa sì che ci accorgiam subito della foglia di rosa.

Digitized by Google

pure pel tatto ed il movimento. Noi siamo allora così occupati della nostra percezione visiva, che non pensiamo più agli altri modi co' quali noi percepiamo i corpi, ma ci persuadiamo che sia pur cogli occhi soli che tutto si conosca da noi; e ciò che non veggiamo ci sembra di non conoscerlo punto: la percezione stessa del tatto ci riesce cieca, e come stupida.

Nè questo errore è solamente proprio del volgo: anche i filosofi, che non disfanno mai in un tratto il loro esser volgare, dalla chiarezza e vaghezza della vista si lasciano trattenere e rapire per modo, da ridur sempre ad essa ogni loro discorso in sulla percezione e cognizione de' corpi.

Questa osservazione non è mia: Stewart la propone con queste parole.

« Conviene osservare, che i filosofi considerando i fenomeni della percezione s'at-« taccarono naturalmente di tratto al senso della vista. Le istruzioni e i piaceri variati « che noi riceviamo da questo senso, la celerità onde li riceviamo, sopra tutto la comu-« nicazione che questo senso pone tra l'anima nostra e le ragioni più lontane dell' uni-« verso, non possono a meno di non dare a lui, anche presso all'osservator meno at-« tento, una osservabile preminenza sull' altre facoltà che a noi procaccia la percezio-« ne degli oggetti esteriori. Di qui è, che le diverse teorie inventate a spiegare l' ope-« razioni de'sensi, si rapportano il più immediatamente alla vista. Quindi ancora la lin-« gua metafisica, in ciò che spetta alla percezione in generale, addita evidentemente « nelle sue etimologie, che è da' fenomeni della visione ch' ella fu tolta in prestito. E « pure questa maniera di lingua, ove s' applichi a questo senso particolare della vista, « può al più dilettare l' immaginazione nostra, ma non aggiunge alle nostre cognizio-« ni. Ma quando pretendesi d'applicarla agli altri sensi, ella è affatto assurda e inintel-« ligibile (1). »

Usando dunque le maniere tolte dal senso della vista a descrivere le nostre percezioni de' corpi, si va in un linguaggio *metaforico* (2), e non proprio: indi errori infiniti, ed una quantità di questioni inutili e inesplicabili, le quali col rettificare le espressioni svaniscono come le vane superstizioni nella mente di colui che viene religiosamente istruito (3).

(1) *Élémens de la Philosophie de l'Esprit humain*, Chap, 1, Sect. I.

(2) Le espressioni metafisiche tolte dal senso della vista ed applicate agli altri sensi sono tanto universalmente usate, ed è così difficile il guardarsi da questo vizio comune del parlar filosofico, che io non avrei coraggio di asserire che a me medesimo in quest'opera non sia succeduto talora d' incappare in una simigliante inesattezza: sebbene or non m'abbia presente alcun luogo dove ciò mi sia avvenuto. E prego perciò il lettore di voler perdonare la mia distrazione, se in queste improprietà di parlare foss'io caduto; e di rettificare quelle espressioni ch' egli rinvenisse di questo peccato macchiate. Dopo di ciò mi si conceda di notare un'espressione di Galluppi, tanto onore dell' italiana filosofia, e al quale non era certo ignoto il pericolo e la falsità delle maniere tolte alla vista applicate alle operazioni degli altri sensi. Egli chiama *intuizione* la percezione de'corpi fatta egualmente con tutti i sensi (*Critica della conoscenza ecc.*, T. II, § 71). La parola *intuizione* per ispiegare l'immediata percezione de'corpi che si fa, secondo noi, con tutti i sensi nostri egualmente, sembra tanto meno felice, quanto che l'occhio percepisce i corpi mediante i raggi della luce.

(3) Di questa improprietà di parlare abusano massimamente gl' idealisti. Essi trassero uno de' loro argomenti dalla grandezza de' corpi cangiante secondo le distanze, come si può vedere in Hume.

Per mostrar poi quanto sia antico quest'inganno d'attribuire a tutti i sensi in generale ciò che appartiene alla sola vista, gioverà notarlo in Aristotele. Egli dice che le grandezze e il movimento sono qualità *sensibili comuni*, e poi dice che intorno a queste il senso inganna troppo più che circa le altre sensibili qualità proprie de' singoli sensi. E perchè ciò? perchè le grandezze e i movimenti mutano al mutare delle distanze. Si attribuisce adunque a' sensi in generale ciò che è proprio del solo occhio, chiamato da Aristotele il *massimo senso* (Ved. L. III *de An.*) Avrebbe veramente dovuto dire, che un errore assai più frequente cade ne' colori, i quali si applicano a'corpi, quando non sono che sensazioni nel nervo ottico. Ma sembra che di ciò Aristotele non siasi accorto, e s' abbia anch' egli bevuto l' errore comune. E con quest'occasione aggiungerò un'altra osservazione sui mancamenti che si trovano, come, a me pare, nell'analisi che fece Aristotele delle sensazioni. Pare ch' egli non abbia avvertito sempre a que' *giudizi abituali*

ARTICOLO III.

Se nella sensazione noi riceviamo le specie delle cose corporee o percepiamo le cose stesse.

Aristotele e la Scuola disse, che nella sensazione noi non percepiamo le cose stesse, ma le loro similitudini, le quali rimangonsi suggellate negli organi nostri, e per quelli vengono nel nostro spirito ricevute.

Tali similitudini o specie sensibili io credo che abbiano tratto la loro origine dal fonte d' errori pur ora accennato, cioè dall' avere applicato quanto succede del solo senso della vista, alla sensitività in generale.

Se questi filosofi si fossero dati cura di analizzare le operazioni di ciascun senso singolare, non avrebbero accomunato ciò che è proprio del più nobile e vago fra essi, agli altri tutti, ma avrebber parlato di ciaschedono con parole proprie e adattate.

Dall' analisi che noi abbiamo fatta de' medesimi abbiamo tratto questo risultamento, che de' cinque sensi (1) il solo tatto percepisce i corpi immediatamente.

Ma abbiamo ancora veduto che i sensi della vista, dell' udito, dell' odorato e del gosto ci presentano due uffici assai diversi tra loro. Il primo, io quanto anch' essi son tatto, e consiste nel farci percepire, siccome il tatto, immediatamente i corpi che li toccano, i quali però minutissimi e innumerabili lasciano una percezione di sè viva sì, ma confusa. Il secondo ufficio è tutt' altro: nasce da questo, cho di quelle lor sensazioni che come tatto ci apportano, noi ci serviamo per segni a conoscere gli altri oggetti esteriori posti in lontananza da quegli organi speciali. E questo secondo ufficio dal senso della vista ci viene assai più che dagli altri naturalmente prestato.

I corpi lontani percepiti colla vista non sono percepiti immediatamente, ma per col mezzo de' segni, i quali assai convenevolmente si possono chiamare *specie*, che in latino viene a dire ciò che noi italianamente diciamo *vista*, *sguardo*, *aspetto*.

Queste *specie* però, o aspetti de' corpi sommioistrati dall' occhio, non sono piene similitudini de' corpi, come dicevamo: perocchè esse ci porgono bensì un elemento del corpo (le superficie), ma non il corpo stesso (la solidità (2): e in quanto al colore

che noi frammischiamo di continuo alle sensazioni, e che li abbia talera, siccome suole il velgo, colle sensazioni stesse confusi. A ragion d' esempio, si osservi quel luogo dove dice: « Il senso « non è fallace che *rarissime volte* circa gli oggetti suoi propri. » Di quel *rarissime volte* vieoe comunemento data questa ragione (e il cootesto e la maniera di parlare del filosofo oostro oon permette di dubitarne), che il senso è fallace circa gli *oggetti propri* quando è infermo; il che è assai rado verso il tempo ch'egli è sano. Ma or qui è da avvertire, che il *senso infermo* non c'ingaona per sè, ma è un giudizio che noi gli aggiungiamo quello che c' inganna; sicchè nè anco quando il senso è infermo, è fallace circa gli oggetti suoi propri, ma solo è occasione di errore al giudizio oostro, a cui dee ascriversi ogoi errere. È dunque da aoteporsi alla dottrina aristotelica, cume assai migliere, quella di s. Agostino, che assolutameote dice de'sensi così: « *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro* » (*De V. R.* XXXIII).

(1) Dico de' cinque sensi: perciocchè la percezion prima del corpo è quella che da noi si fa col sentimento foodameotale, la quale non solo è immediata, ma ci fa percepire più addentro che ogn' altra la corporea natura, come fu dichiarato.

(2) La percezion de'corpi fatta colla vista viene sempre compictata da noi mediante de' *giudizi abituali* o delle *associazioni d'idee*. Quand'io vegge uo ritratto, che cosa veggo io? Uoa pura superficie. Tuttavia questa superficie mi ricorda forse solo la superficie della persona ritratta? Noo già. A me par di vedere in quel dipinto la persooa stessa viva ed intera. Io mi richiame toste, a quel sembiaote, l'idea compita della medesima, o mi par d' essere e di parlar coo essa. Or tutto il solido per dir così della persona, e il corpo, e l' anima, e il sapere, e i costumi, e la virtù, tutto io rammemoro coo un solo atto, tutto aggiungo io, senza avvedermene, pur al primo venirmi sotto l'occhio di quell'aspette, al quale ho sempre accostumato di associar tante idee. E queste associazioni anche all' oso del tatto, non pur dell'occhio, si accompagnano; poichè un solo toccamento mi fa ben sovente pensare tutto un solido, e compito delle sue qualità che a me son note.

poi, esse ci sono, come dicevamo, cagione d'inganno, facendoci apparir colorate quelle superficie che non sono, di che tuttavia ricevono volgarmente titol d' immagini.

Se però la superficie de' corpi non è piena similitudine de' corpi stessi, ella non è tuttavia, come dissi, un mero segno arbitrario, ma tiene un vestigio, ed una vera (sebben parziale) similitudine co' corpi esteriori in queste parti: 1.° nella percezione di una forza corporea (primo elemento del corpo), 2.° nella estensione (secondo elemento del corpo) proporzionale, 3.° nella figura simile alla superficie de' corpi esteriori.

Oltracciò v' ha un legame fra la specie simile e il corpo esterno, posto dalla natura e strettissimo, qual è quello che formano i raggi continui della luce, e che abbiam dichiarato.

ARTICOLO IV.

Reid nega a torto ogni specie sensibile nella percezione de' corpi.

Aristotele errò dunque accomunando le *specie sensibili*, che sono proprie del senso della vista, a tutti gli altri sensi (1).

Reid negò ogni *specie* sensibile, e andò nell'errore opposto.

Aristotele accomunò a'sensi tutti ciò che è proprio della sola vista, il dar contezza de' corpi per via di specie: Reid accomunò a tutti i sensi ciò che è proprio dal tatto, il percepire i corpi senza *specie* nè similitudini, ma immediatamente.

ARTICOLO V.

Distinzione di Reid fra la sensazione e la percezione.

Reid tolse via ogni *specie sensibile* nella percezione de' corpi.

In quella vece analizzando egli il fatto nel quale noi veniamo a conoscere sensibilmente i corpi, gli parve di averne in risultato la distinzione fra la *sensazione* e la *percezione*. Sebbene abbiam toccato più volte questa distinzione, tuttavia è qui solo che possiamo esaminarla. Ecco come lo scozzese descrive la *sensazione*, in quanto dalla percezione si distingue:

« Quando io odoro una rosa, io ho in questa operazione, *sensazione* e *perce-*
« *zione*. L' odore dilettevole ch' io sento senza relazione ad alcuno oggetto esterno è
« meramente *sensazione*. Questa sensazione non può esser altro che pur ciò che si

(1) L'improprietà del vocabolo *specie sensibile* mi sembra inescusabile. Ma tolta via queste improprietà, possono avere un senso vero tutte due queste proposizioni che sembrano opposte fra loro, « il tatto percepisce immediatamente i corpi, » e « noi percepiamo col tatto i corpi « per via di similitudini. » E veramente la prima è vera in questo senso, che i corpi operano immediatamente sugli organi nostri; quindi percepiamo noi una loro azione immediata, che forma quella essenza per la quale noi li conosciamo (giacchè non li conosciamo che per la loro azione): quindi percepiamo immediatamente quell' essenza che chiamiamo corpo. La seconda è pur vera in questo senso, che l' azione de' corpi esteriori in noi è una modificazione del nostro proprio corpo: questa modificazione dà una sensazione che termina in una estensione: ora in questa sensazione estesa noi percepiamo il corpo esteriore come in sua similitudine. E una tale doppia maniera che si può usare in favellando della percezione del tatto, ha il suo fondamento nella duplicità accennata della sensazione (soggettiva-extra-soggettiva): la quale duplicità però non esclude una congiunzione costante e necessaria de' due elementi da' quali la sensazione risulta. Ma tutte e due le proposizioni riferite hanno la loro verità; non potrebbe però la seconda applicarsi alla percezione del corpo nostro per mezzo del sentimento fondamentale: esso non è noto a noi per similitudine di sorta, ma egli bensì può farsi similitudine de' corpi esteriori nel modo spiegato.

Digitized by Google

« sente, la sua stessa essenza consiste nel sentirsi, e non è più: è per questa cagione « che noi abbiamo già osservato che nella sensazione non v' ha oggetto distinto da « quell' atto della mente colla quale si sente » (1).

Egli dice ancora, che allorquando considera la sensazione in questo modo separata dalla *percezione* dell' oggetto esteriore, egli la considera astrattamente (2).

E questa maniera di parlare potrebbe far credere che la *sensazione* non si dividesse realmente dalla *percezione* di Reid, giacchè coll' astrazione si dividono in qualche modo mentalmente anche quelle cose che è contraddizione a pensarle divise (3).

(1) *Essay on the powers of the human mind, etc.* Essay II, ch. XIV.

(2) *Recherches sur l' Entendement humain, etc.* Chap. II, Sect. I.

(3) A me sembra di trovare che qui Reid non sia perfettamente coerente con sè medesimo, od almeno che si spieghi con qualche oscurità. Da una parte ci dice che la *percezione* è di sua natura interamente diversa dalla *sensazione*; che quella si fa per un *giudizio naturale* col quale si affermano i corpi esterni, mentre questa non si estende fuori dell' anima che sente sè stessa modificata: tutto ciò dee far credere che la percezione e la sensazione sieno due potenze diverse. E sembra ch' egli affermi ciò ancora più manifestamente là dove parla della percezione come di una facoltà misteriosa ed interna allo spirito, il che è ben altro dalla sensazione. Ma d' un'altra parte ci dice, che non si dà *senso* senza *giudizio*; che la maniera di parlar comune, a cui egli s' appella, colla parola *senso* esprime mai sempre un' abilità di giudicare; che fu ne guasto de' filosofi l' aver diviso queste due cose, il senso e il giudizio, e fattone due facoltà (*Essay on the powers of the human mind, etc.* T. II, pag. 176).

Ciò che merita osservazione si è, come Reid trova in contraddizione i filosofi; senza potere assegnar di ciò la cagione: ecco il modo.

Reid nota, che i filosofi definiscono il senso come una potenza che ci dà le idee senza giudizio, e il giudizio come una potenza di confrontare le idee dateci dal senso. Ora egli riflette, che dopo di ciò, per far nascere le idee dal senso, sono costretti a definire il senso allo stesso modo come descrivono il giudizio; e reca in prova un esempio tolto dal Lib. IV, cap. II, di Locke, il quale chiama gli occhi *giudici* de' colori, e così dà al senso la facoltà di giudicare.

Questa osservazione è verissima; ma Reid vide l' inconseguenza de' filosofi, e non seppe allegar la causa di quella.

Una tale incongruenza proveniva dal non avere i filosofi distinto bene la natura della *sensazione* da quella della *intellezione* od idea: cioè dal non avere osservato, che le idee far non si possono se non col mezzo di un giudizio; mentre le *sensazioni* senza giudizio in noi si ricevono.

Essi adunque 1.° d' una parte vedevano che il senso non è il giudizio, 2.° dall' altra stimando che *sensazione* e *idea* fossero sottosopra la cosa stessa; e pure accorgendosi che senza un giudizio non si aveva un' idea, ricorsero all' espediente di descrivere il senso come foss' egli giudizio, non accorgendosi di contraddire alla distinzione prima da essi stabilita fra la facoltà di sentire e quella di giudicare.

Reid tenta di tor via questa contraddizione; e per far ciò, opina che non si debba definire il *senso* come cosa diversa dal *giudizio*, ma come un giudizio egli stesso.

Egli s' appella, come dicevo al senso comune; e crede di rilevare la dottrina comune, ricercando l' uso delle parole, depositarie delle comuni credenze. Trovando adunque le parole *senso*, *sentire*, adoperate per significar *giudizio*, *giudicare*, egli conchiude che gli uomini generalmente tengano essere il giudicare una cosa medesima col sentire.

Ma queste riflessioni di Reid fanno unicamente conoscere, che quando un uomo ha detto a sè stesso: « io mi propongo di seguire il senso comune, » non si è messo ancora in sicuro da tutti gli errori. Perciocchè il senso comune a guisa di un volume scritto da uom sapientissimo dee esser con grande avvedimento letto, e con grande senno interpretato.

E veramente, se vero fosse che il comune degli uomini confonde insieme il sentire ed il giudicare, a quel modo che Reid sostiene, io mi avviso che ciò si dovrebbe chiamar un error comune, anzichè una comune verità. E le ragioni per le quali io ho mostrato doversi distinguere il *senso* dal *giudizio*, parmi che non lascino luogo a muoverne il più piccolo dubbio su ciò (Ved. il Vol. I in più luoghi, e particolarmente facc. 49 e seg.). Ma la frase che « il senso giu- « dica, » ove scusarla si voglia, conviene riguardarla siccome una maniera compendiosa, in luogo di dire che « al senso tien dietro il giudizio: » la qual maniera però è intesa sovente, a mio credere, più grossamente dalla moltitudine, che non ha analizzato mai le operazioni del proprio spirito, nè distinte quelle due vicinissime e sempre congiunte, del senso, e del giudizio che l' accompagna; e però se viene a riflettervi, non ne vede la distinzione, e cade nell' errore di giudicarle una cosa. Rispetto poi agli altri modi di dire: « Colui ha questo sentimento, » « Io sento « così, » ecc., per esprimere operazioni appartenenti all' intelletto, io trovo questa maniera assai

Ma non è così. Reid fa presedere alla *percezione* una potenza diversa da quella che presiede alla *sensazione*: una *potenza* misteriosa e al tutto dalla *sensitività* diversa. È una cotal *suggestione* naturale, com'egli si esprime descrivendo la percezione, che pone l'esistenza dell'oggetto esterno di cui abbiamo la sensazione. Sembra adunque fuor di dubbio ch'egli parli d'una distinzione reale e possibile anche in fatto fra la ***sensazione*** e la ***percezione***. .

ARTICOLO VI.

Galluppi migliora la filosofia scozzese.

Il barone Galluppi osservò nella distinzione fatta da Reid, un mancamento. Se fosse vero, siccome vuole Reid, che noi *percepissimo* i corpi con una potenza diversa da quella onde riceviamo le *sensazioni*, e che la potenza della *percezione* non avesse nessun legame conoscibile colla *sensazione*, lo scetticismo circa le cognizioni nostre intorno ai corpi sarebbe inevitabile. Poichè se per una legge di natura, quando noi riceviamo le sensazioni, ci viene imposta la necessità di persuaderci dell'esistenza dei corpi; questa nostra persuasione è cieca: questa credenza è isolata, arbitraria; non ci conduce dunque a lei nessuna ragione, ma un puro fatto da nulla giustificato.

Galluppi quindi tolse via quella distinzione reale posta da Reid fra la *sensazione* e la *percezione*, e la riguardò come una pura astrazione (1).

Egli disse, che la percezione de' corpi era inchiusa nella sensazione. Egli ammise il rapporto diretto dello spirito nostro cogli oggetti esterni: ma ne migliorò la dottrina: negò che fosse *arbitrario*, come il facea Reid; lo rese *essenziale*.

Nel sistema di Galluppi, l'oggettivo e il soggettivo sono due relativi che nella sensazione formano una sola essenza. « L'oggetto della percezione, così egli, è una « condizione senza di cui la percezione non può esistere. Gli oggetti delle nostre per- « cezioni primitive sono i concreti, cioè i soggetti modificati. Ogni sensazione è di sua « natura la percezione di un soggetto esterno. Il rapporto della sensazione all'oggetto « esterno non è il solo rapporto della causalità, ma il rapporto ancora della percezione « al suo oggetto, rapporto essenziale alla percezione. Più, questo rapporto non è quello « della rappresentazione al rappresentato. La sensazione è dunque, secondo me, l'*in-* « *tuizione* (2) dell'oggetto (3).

buona e vera nella mia teoria: conciossiachè v'ha un senso intellettuale, principio e fonte di ogni intellettiva operazione (Ved. Parte II, Cap. V, art. II, obbiez. II, osservaz. II); *est enim sensus et mentis*, come dice s. Agostino (*Retract.* I, I); il quale però non si vuol confondere co' sensi del corpo.

(1) Nel *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, Tom. II, cap. VI, § 114, dice: « L'atto di coscienza distingue nella sensazione la modificazione interna, dal soggetto sentito « come un fuor di me. Una moltitudine di soggetti che sono un fuor di me è dunque l'*oggettivo* « che la coscienza isola, e distingue dal *soggettivo*. Le modificazioni poi delle realtà esterne « non sono isolate nella coscienza dalla sensazione, e nascono perciò le *apparenze*. »

(2) Vedi la nota 2 su questa parola *intuizione*, addietro, alla facc. 264.

(3) *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, Tomo II, § 71.

Digitized by Google

ARTICOLO VII.

Che cosa aggiunga alla teoria di Galluppi l' analisi della sensazione sopra esposta.

Reid adunque fermò la comonicazione immediata del nostro spirito co' corpi esteriori (1), ma la dichiarò inesplicabile.

Galluppi analizzando meglio la sensazione, trovò che la percezione de' corpi era già in qnella contenota; sicchè distrusse la difficoltà che Reid avea preteso di vedere nel passaggio o comonicazione fra la sensazione e la percezione de' corpi.

L' analisi da noi tentata della sensazione diede qoesto risultamento, che se Reid avea troppo disginnte la percezione de' corpi e la sensazione, Gallnppi l' ebbe troppo nnite, sostenendo che nell' intima natora stessa della sensazione si racchindesse la percezione di nn corpo esteriore.

Vero è, che fra la sensazione e la percezione di nn oggetto esterno v' ha nno stretto legame; ma esso non è proveniente dalla natura della sensazione o sentimento in generale, ma sì dalla natora speciale delle sensazioni acquisite.

E di vero, innanzi a tutte le sensazioni acquisite noi abbiamo stabilito l'esistenza dell' *Io*, sentimento fondamentale (2), il qoale essendo congiunto con nn corpo per nn mirabile vincolo e quasi direi mescolamento che *vita* si chiama, si estende nella estensione di tutto il corpo sensitivo, che diciamo perciò sua materia.

Sicchè se ogni sensazione esterna non poò pensarsi senza il sentimento dell'*Io*, di cui è modificazione, non è però vero il contrario, che l' *Io* non esista senza qualche esterna sensazione.

Rispetto alla sensazione esterna, ecco in che modo e con quali limitazioni abbiamo trovato essere legata con essa la percezion de' corpi.

Il tatto dà una immediata comonicazione co' corpi esteriori.

I qoattro sensi della vista, dell' ndito, dell' odorato e del gusto, danno nna comnnicazione immediata coi corpi esteriori in quanto sono tatto, cioè in qoanto sono dai corpiccioli immediatamente toccati.

Il senso della vista (e con certa proporzione anche gli altri tre, nel modo spiegato) in quanto ci mostra de' corpi lontani che nol toccano, non ha una immediata comunicazione con essi, ma ce li fa conoscere per via di segni o *specie sensibili*.

Non si poò dire però, che i sensi, nè pur in quanto sono tatto, e perciò in qoanto ci danno nna comonicazione immediata co' corpi percepiscono pienamente i corpi stessi; ma sì degli elementi corporei, cioè i doe elementi 1.° di una forza esterna, 2.° e di uoa estensione in sqperficie (3). Ora per completare la percezione del corpo è necessario che si aggionga la *solidità*, o sia l'estensione fornita di tre dimensioni, o certo

(1) Una mancanza grave di Reid consiste nel non aver veduto in che questa comunicazione immediata consistesse: noi l' abbiamo fatta consistere nello *sensazioni*: egli parla di atti intellettivi che afforrano i corpi immediatamente. Non è nè pur Galluppi interamente esente da questo errore.

(2) Potrebbe muoversi la questione, « se nell'*Io* paro si contenga una passività, » e quindi una percezione. Ma questa questione mi trarrebbe nell'analisi dello stesso *Io*, argomento d' un genere superiore d'assai a quelli che mi sono proposto di trattare in questo Saggio. Basta però il dire, che ov' anco l'analisi del pnro *Io desse* per risultamento una passività, e quindi una percezione, questa non avrebbe però a far *nulla colla* porceziono do' corpi esteriori della quale qui noi favelliamo. Il ragionamento nostro in somma non è già volto a stabilire in generale « che la sensazione possa essero priva di percezione, » ma sì bene, che « si può daro una sensaziono o sentimento privo della percezione de'corpi esteriori. »

(3) Il *sentimento fondamentale* del corpo nostro è quell'unico mezzo onde noi sentiamo in modo completo un corpo solido, cioè il nostro: nessuna delle sensazioni esteriori per sè ci dà tanto.

la possibilità o aspettazione di rinvenire nuove superficie tangibili, e di rinvenirle secondo certa legge.

Ora il tatto unito al movimento scuopre e percepisce nuove superficie entro quello spazio dato, e viene così in noi un'*aspettazione* di seguitare a scoprirne di nuove secondo la stessa legge: indi si completa la percezione sensitiva de' corpi esteriori.

La sensazione del tatto adunque per sè sola non ha una intera e compita percezione del corpo; ma percepisce degli elementi corporei, e per questo, anzichè percezione del corpo, abbiamo detto che più propriamente si dovrebbe chiamare *percezione corporea*. Ma per un'associazione di più sensazioni la percezione tattile del corpo si completa.

In questo senso non sarebbe fuor di proposito il dire che noi percepiamo i corpi mediante certi loro vestigi o impressioni che lasciano in noi, e che sono una percezione incoata de' medesimi.

Di più, sebbene questa *percezione corporea* ci venga immediatamente da' corpi, tuttavia ella è in noi, cioè è la nostra sensazione, effetto de' corpi su noi. La sensazione abbiamo detto, ha in sè una *passività* e questa passività si estende in tutta la *superficie* che abbraccia la sensazione immediata. La coscienza della passività è la coscienza di un fuori di noi; la coscienza della superficie in cui quella passività si estende è la coscienza che questo fuori di noi è *esteso*. Ma finalmente la sensazione, la quale è in noi, è quella che ci dà l'estensione del corpo esteriore. Vero è, che fino che si pensa il corpo esterno agente su di noi, l'estensione di lui e l'estensione della nostra sensazione sono identiche, e quindi v'ha una comunicazione immediata fra il corpo e noi. Ma staccato questo corpo da noi (almeno coll'astrazione), è finalmente l'estensione della sensazione quella che ci dà l'estensione del corpo. Considerata così divisa, la sensazione diventa una *similitudine* del corpo. In questo senso adunque si può dire che noi conosciamo i corpi per via di *similitudini* che lasciano ne' nostri sensi, o certo nella nostra fantasia. E questa proposizione si concilia per tal modo coll'altra, che noi pe' sensi comunichiamo col mondo esteriore immediatamente: ma ella è pericolosa assai ad usarsi; senza qualche sorta di commento.

CAPITOLO XV.

DELLE PERCEZIONI SENSITIVA E INTELLETTIVA DE' CORPI CONSIDERATE NELLA RELAZIONE FRA LORO.

ARTICOLO I.

Distinzione delle due percezioni sensitiva e intellettiva.

Non v'ha un solo filosofo moderno a me noto, il quale non abbia, almeno qualche volta, confusa insieme la percezione sensitiva de' corpi colla intellettiva.

Questo mi fa credere che sia molto difficile a farne bene la distinzione, e che giovi metterla in molta luce: il che io penso di fare, quanto io so, in questo capitolo: additando colla stessa occasione le dispute vane che una tale confusione ha ingenerate, e che, tolta via questa, svaniscono.

Vuolsi in prima considerare con ogni attenzione, che il senso ha sempre per termine una cosa singolare. Questo è principio, che, ben ritenuto in mente, vale a farci conoscere ciò che appartenga alla percezione sensitiva, e ciò che appartenga alla intellettiva. Perciocchè da quel principio deriva questa conseguenza, « che tutto ciò che noi troviamo fornito di qualche universalità nella percezione de' corpi, si debba attribuire all'intelletto, e non al senso » (1).

(1) Questa verità fu conosciuta e affermata da tutta l'antichità. Avanti tredici secoli, Boezio

Digitized by Google

Ora quando io percepisco un corpo col mio pensiero, cioè quando penso un *oggetto* fornito della natura di corpo, o quando il penso come una cosa esistente, io ne ho la percezione intellettiva; perchè non posso pensarlo così, s' io non m' abbia la nozione di *esistenza*, che è universale.

Rinserriamoci dunque nella percezione puramente sensitiva, e veggiamo ciò che questa comprenda.

Col sentimento fondamentale noi sentiamo il corpo nostro come cosa indivisa da noi. Questa percezione è completa, ma difficile ad essere osservata ed analizzata; rivolgiamo adunque al tatto, che è la seconda via onde abbiamo la percezione sensitiva de' corpi.

La sensazione del tatto, come tale, è soggettiva; ma essa è *percezione corporea* 1.° in quanto è termine dell' azione d' un fuori di noi, 2.° e in quanto ci dà questo termine esteso in superficie.

Le sensazioni ripetute e variate del tatto, a cui molto appresso vengono in soccorso quelle della vista, si associano, e danno alla nostra sensitività l' aspettazione di trovar nuove superficie col movimento e colla forza sotto la superficie percepita. È una legge a cui è soggetto anche il senso, quella dell' *aspettazione* de'casi simili, siccome ci mostra la sperienza. È il senso soggetto ad essa in questo modo. Nasce in lui un'abitudine, un' inclinazione, una specie d' istinto a ripetere degli atti simili a quelli che molte volte si sono fatti, aspettandone simili risultamenti. Quest' *aspettazione* istintiva di nuove superficie corporee, rimossa la prima, è quella che perfeziona la percezione sensitiva.

Ora veggiamo che cosa faccia l' intelletto per completare la percezione de' corpi.

Quando il nostro spirito ha ricevuto pe' sensi gli elementi corporei fin qui descritti, l' intelletto ne compie la percezione nel modo seguente.

La passione che noi sofferiamo nella sensazione ha due rispetti: dalla parte del suo termine che siamo noi, ed è *passione*, e dalla parte del suo principio, ed è *azione*. Azione e passione sono due parole che indicano la stessa cosa sotto due rispetti diversi e contrari.

Ora il *senso* non percepisce la cosa di che parliamo, che come *passione*, e *aspettazione* di nuove passioni; l' intelletto solo è quello che vale a percepirla come *azione*.

L' intelletto con far ciò non aggiunge nulla alla cosa; ma solamente la considera in un modo *assoluto*; mentre il senso non la percepisce che in un *rispetto* particolare, in un modo *relativo*; l' intelletto si parte da noi, esseri particolari, e col suo vedere mira le cose in sè; laddove il senso non si parte mai dal soggetto particolare, di cui egli è, cioè da noi.

Il concepire un' azione altrui è dunque proprio dell' intelletto. Ma il concepire un' azione racchiude il concepire un *principio in atto*: quindi l' intelletto percependo un' azione, percepisce sempre un *agente* in quanto esiste in sè, cioè un *essere in atto*, pel principio di sostanza e di causa.

L' intelletto fa tutto ciò mediante l' idea dell' ente ch' egli ha in sè medesimo.

Quando adunque l' intelletto percepisce l' *agente* di cui noi parliamo, come un ente diverso da noi *fornito di estensione*, egli ha la *percezione del corpo*.

E da tutto ciò si vede, che l' intelletto a percepire il corpo non fa che considerare quanto i sensi somministrano; ma non in modo a noi relativo, siccome il senso, ma prescindendo e astraendo da noi, cioè aggiungendo il concetto universale dell' essere della cosa.

scrivea rettamente così: *Universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur* (*Sup. Porphir. Proem. in Praedic.*); e così scrivendo, egli ripetea una sentenza di Aristotele, che era vivuto nove secoli prima di lui.

Digitized by Google

La percezione intellettiva del corpo è dunque l' unione dell' intuizione di un ente (causa, agente) colla percezione sensitiva (effetto, passione), o sia un giudizio, una sintesi primitiva.

Che se poi si astrae il giudizio dell' attuale presenza del corpo, e si lascia la semplice possibilità sua, noi abbiamo la *pura idea* o la *semplice apprensione del corpo.*

ARTICOLO II.

Locke confonde la percezione sensitiva de' corpi colla intellettiva: — censure fatte a Locke per questa cagione.

Locke fa che l' anima riceva le idee semplici *passivamente* dall' impressioni delle cose esterne (1): questo è un confondere non solo la *percezione sensitiva,* ma la *sensazione* colle *idee.*

Tutta l' antichità avea riconosciuto questo vero, che le pure sensazioni passive non sono *idee*, ma che una certa attività dell' intendimento è necessaria perchè dalle sensazioni si avesser le idee (2).

Questo errore di Locke finalmente fu notato. Si riconobbe che una operazione dell' intelletto sulle sensazioni era necessaria perchè si avessero delle idee. Dopo di ciò i filosofi moderni si suddivisero di opinione sulla natura di questa operazione intellettiva.

(1) « L'anima non passa al di là delle idee che la sensazione e la riflessione le porgono per oggetti di sue contemplazioni. Lo spirito fin qui è *semplicemente passivo* » (Lib. I, c. I).

(2) Che nella formazione delle idee sia necessaria una qualche *attività* dell' intendimento, questo è un vero mandato a noi per una tradizione continua dalla più rimota antichità. Platone trovò questa attività tanto grande, che credette non poter capire in un essere finito come l' uomo: e la mise nelle idee stesse fuori dell' uomo. Ad un pensiero simigliante pervennero gli Arabi col loro intelletto agente separato. Aristotele la mise nell' uomo, e da lui appunto viene il concetto di un intendimento (ragione) che abbia un atto primitivo ed essenziale. Ne' padri della Chiesa questa attività dell' intendimento necessaria a formarsi dalle sensazioni le idee, è manifesta in tutte le loro maniere di dire. Odasi con quale energia esprima s. Agostino quest' attività dell' anima intelligente nel formarsi dalle sensazioni le idee: *Et quia illa corpora sunt*, così il santo Dottore, *quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim EIS FORMANDIS QUIDDAM SUBSTANTIAE SUAE* (*De Trinit.* X, v). Nel qual passo si vede quanta attività conceda all' anima il gran vescovo d' Ippona nella formazione delle idee. Crederemo noi che una tal verità ne' secoli barbari fosse ignorata? Non potea essere; perciocchè è impossibile il non vedere, chi non sia guasto da falsi sistemi, come l' intendimento operi pure nel formar le idee suo all' occasione delle sensazioni. Io addurrò un testimonio dell' ottavo secolo. Udiamo dunque come io descrivendo l' origine delle idee il maestro di Carlo Magno usi tali frasi, che fanno sentire assai bene l' attività intellettuale: *Nunc autem consideremus* (scrive Alcuino) *miram velocitatem animae in formandis rebus quas percipit per carnales sensus, a quibus quasi per quosdam nuntios quidquid rerum sensibilium* (non delle cose tutte, ma delle cose sensibili, ben si avverta) *cognitarum vel incognitarum percipit, mox in seipsa earum ineffabili celeritate format figuras, informatasque in suae thesauro memoriae recondit.* E poco dopo, questo celebre Abate dà la seguente definizione dell' anima: *Anima, seu animus, est spiritus intellectualis, rationalis, SEMPER IN MOTU, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax.* E dell' attività di essa così dice: *Nec etiam aliquis potest satis admirari, quod sensus ille vivus atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est, conquiescat* (*De Animae ratione ad Eulaliam virginem*). Cinque secoli dopo, s. Tommaso e gli altri di quella schiera insegnavano la stessa dottrina sulla necessità di un' attività intellettuale, perchè le cose sensibili fossero atte ad essere percepite dall' intendimento; di che altrove ho recate prove manifeste. Ed è singolare, come il Dottore d' Aquino non pure tolga alle *sensazioni* l' attitudine d' essere per sè percezioni della mente, ma nè pure gli basti che siano *astratte*, se non sono *universalizzate* dall' intelletto, come espressamente insegna in questo passo: *Formae sensibiles, VEL A SENSIBILIBUS ABSTRACTAE, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt* (*De Verit.* X, vi, *ad* 2). Si può dir dunque che tutti i secoli hanno riconosciuto questo fatto, « che le idee si formano per un' attività dell' intendimento. »

Laromiguiere riconobbe la necessità dell' operazione intellettiva. Quindi disse: le idee sono un prodotto della meditazione dell' intelletto sui sentimenti. Quest'era un passo innanzi: restava a definire che fosse questa *meditazione* dell' intelletto: egli la ridusse ad una semplice *analisi*, e quindi definì l' idea « un sentimento distinto, un sentimento sviluppato da altri sentimenti » (1).

Galluppi anch'egli tenne quel vero, che le idee sono un prodotto della *meditazione* sui sentimenti: ma trovò che Laromiguiere non avea ben definita questa *meditazione*, ristringendola nell' analisi. Egli osservò, che è impossibile formar coll' analisi le idee di *rapporto* le quali idee, per consenso dello stesso Laromiguiere, dimandano un paragone, e quindi una *sintesi*, nè hanno un oggetto esterno dal quale potesse esser venuto a noi il sentimento delle medesime. Egli dunque aggiunse la *sintesi* all' *analisi* di Laromiguiere, e disse: « Altre idee semplici sono un prodotto dell' analisi degli oggetti sen« sibili, altre sono un prodotto della sintesi: — alcune idee semplici sono oggettive, « esse corrispondono ad alcune realità: altre idee semplici sono soggettive, esse non « corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici vedute dello spi« rito, le quali derivano dalla sua facoltà di sintesi » (2).

Questo fu un altro passo della moderna filosofia. Ma esaminò poi bene Galluppi le condizioni, sotto le quali solamente è possibile l' *analisi* e la *sintesi* intellettiva? Non credo: e questa ommissione impedì alla sua teoria l' esser perfetta.

In fatti noi abbiamo osservato, che una riflessione o meditazione, una sintesi ovvero un' analisi la quale nulla aggiunga a' sentimenti, non può produrre giammai una idea poichè non può fare un passo fuori de' sentimenti stessi, in quelli termina e riposa, con essi s' individualizza. È dunque necessaria a formare le idee una tale meditazione intellettiva; la quale aggiunga ai sentimenti l' *universalità* che in essi non è: una attenzione che nulla ad essi aggiunge, finisce in essi e non produce nulla di più. Ora l' aggiungere ad un sentimento l' universalità, non vuol dir altro se non guardarlo con una veduta universale, o sia guardarlo non nella sua entità individuale, ma nella sua entità possibile. Ora un sentimento che io considero non in quanto sta qui e qua, ma in quanto egli è, e che potrebb' esser tutt' altrove, è un considerarlo fuori della percezione nostra attuale di quel sentimento, nella sua essenza od idea. La meditazione adunque che da' sentimenti forma le idee, dee essere una tale attività intellettiva, che possa considerar le cose non come attualmente esistenti, ma in sè, ma come possibili ad esistere ovecchessia. Quest' attività, quest' astrazione, questa specie di analisi suppone l' idea di *cosa* in universale; suppone la percezione, o sia il pensiero antecedente, « che ogni sentimento o percezione sensitiva, ogni cosa in somma che cade nella nostra coscienza; oltre l' esistenza individuale, abbia l' esistenza possibile: » insomma l' idea dell' *ente possibile* è condizione senza la quale la meditazione dell' intelletto sui sentimenti atta a produrci le idee, non può concepirsi.

Lo stesso si conosce osservando in particolare che cosa esiga la operazione della *sintesi*. Noi abbiam dimostrato, che il confronto di due o più cose esige in noi una *idea astratta* precedente, a cui paragonar le due cose. La sintesi adunque suppone delle idee universali in noi già formate (3). Certo, se Galluppi si fosse proposta la questione, « quali condizioni sono necessarie perchè sia possibile quella meditazione intellettiva sui sentimenti che forma le idee, » egli avrebbe colla sua natural perspicacia assai ben conosciuto, che quella meditazione dovea essere di tal natura, da esigere qualche idea universale precedente; e non avrebbe negato all' intelletto umano ogni idea primitiva innata, nè data per cagione delle idee un' attività intellettuale indeterminata, inetta, inesplicabile.

(1) Vol. II, cap. I.
(2) *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, T. III, Cap. I.
(3) Vedi la Sez. III, cap. IV, art. xx.

Digitized by Google

ARTICOLO III.

Reid meglio degli altri conosce l'attività dello spirito nella formazione delle idee, e tuttavia cade nello stesso errore.

Reid conosce meglio degli altri la natura di quell'*attività* interiore dello spirito per la quale all' occasione delle sensazioni si formano le idee.

Egli giunge a trovar Locke in contraddizione con sè stesso, e a dimostrare che Locke medesimo il quale dichiara la sensitività una potenza meramente passiva, quando poi parla di essa come il fonte delle idee, vi associa un giudizio, senza accorgersi che il giudizio secondo la sua dottrina dovea essere operazione posteriore alle idee, non anteriore e cagione di esse.

Reid adunque distinse dalla sensazione la percezione: e disse che quella era passiva e non somministrava punto le idee; e questa attiva, e consisteva in un giudizio spontaneo e naturale pel quale si acquista la persuasione della esistenza de' corpi esteriori.

Egli pretese che la sensazione non si assimigliasse punto nè poco alla percezione bensì che stesse sempre unita con questa, cioè che questa immediatamente succedesse a quella per una inesplicabile legge di natura, e che per tal congiunzione strettissima di tempo avvenisse che nel parlare comune si attribuisse al senso il giudizio, maniera di parlare ch' egli loda e difende (1).

« Io non posso pretendere, così egli, di dar ragione perchè una parola che non « è termine d'arte e che è famigliare nella conversazione comune, dovesse ricevere « un significato così diverso negli scritti filosofici (2) : osserverò solamente, che il si- « gnificato filosofico sta in relazione colla descrizione che Locke ed altri filosofi mo- « derni danno del giudizio. Poichè se la sola provincia de' sensi esterni ed interni è di « fornire la mente d' idee, intorno alle quali noi giudichiamo o ragioniamo, sembra « essere una conseguenza naturale, che la sola provincia del giudizio debba essere « di paragonare queste idee a percepire le loro relazioni necessarie. »

« Queste due opinioni sembrano così connesse, che l' una può avere cagionata « l'altra. Io credo per altro, che se tutte e due sono vere, non v' è più luogo a cogni- « zione o giudizio della reale esistenza delle cose contingenti, o delle loro contingenti « relazioni » (3).

Questa eccellente osservazione era un passo innanzi della filosofia. Che dovea farsi appresso? Scoperta la necessità del *giudizio* a formar le idee, doveasi cercare le condizioni necessarie perchè il giudizio fosse possibile. L'analisi del giudizio avrebbe data l' assoluta necessità di un' *idea universale* preesistente.

Ma a questo passo o mancò il coraggio, o venner meno le forze dello Scozzese; o

(1) E pare secondo i suoi principî egli dovrebbe in questa maniera di parlare riconoscere un error comune; perciocchè dicendo che « il senso giudica, » si viene a confondere insieme la sensazione colla percezione, ch'egli tanto si affatica a distinguere, e che afferma in tanti luoghi non aver colla sensazione la minima simiglianza, e dipendere questi due fatti da principî che l'osservazione non sa in alcun modo ridurre ad unità. E in vero quella espressione ch'egli cita del parlar comune, attribuisce le due operazioni del sentire e del percepire (giudicare) ad una sola potenza, il senso. La testimonianza adunque ch'egli adduce come a sè favorevole, sta tutta contro di lui. Tanto è difficile molte volte a rilevare ciò che gli uomini pensano tolti in massa! tanto è difficile a conoscere s'essi pensano diritto! anzi di più, s'essi hanno sopra certe cose una opinione!

(2) Il significato filosofico di *senso* è « una potenza che dà le idee senza giudizî; » il significato volgare, secondo Reid, « una potenza che ci dà le idee con un giudizio. » Questa acuta osservazione di Reid conferma la proposizione fondamentale di tutta quest'opera coll'autorità del genere umano, il quale nella sua maniera di parlare dimostra di credere che « a formar le idee si esiga un giudizio della mente. »

(3) *Essays on the powers of the human mind, etc.*, T. II, pag. 76.

l'errore pigliato dall' educazion del soo tempo di ogni minimo elemeoto congenito coll'anima umana, a cui quell'analisi l'avrebbe irrepugnabilmente sospiuto, l'arrestò. Egli fu pago di dire che quel giudizio osciva per una cotal legge incognita della stessa natura umana.

Galluppi vide che questo era un parlare vago, e che non potea esser vero che la percezion de' corpi fosse cosa interamente diversa dalla sensazione, una potenza di suo genere, che nulla a quella della sensazioue si assimigliasse. Meditò adunque la relazione fra la sensazione e la percezioue, per ricongiungerle, se gli fosse riuscito; e dalle sue meditazioni conchiuse che ogni seusazione di sua natura era percezione, e che dell' essenza della percezione era il percepire un qualche cosa o sia l'avere un oggetto; quindi tolse via quella immensa distanza oude Reid avea disgiunto la seosazione e la percezioue.

Ma chi ben considera, vedrà, per mio avviso, che il disparere fra questi due valent' uomini nasce dal non essere ancora stata colta, e messa in aperta luce la distinzione fra la *percezione sensitiva* e la *percezione intellettiva*.

Corse all' occhio di Reid la percezione intellettiva, e vide ch' ella dovea esser cosa al tutto diversa dalla sensazione; ch' ella esigeva un *giudizio*, facoltà essenzialmente attiva, mentre il senso considerato da sè solo era potenza passiva.

Mirò Galluppi alla *percezione sensitiva*, e vide che questa era interamente congiunta colla sensazione; la trovò nella sensazione stessa; quindi negò a Reid quella distanza ch' egli poneva fra la sensazione e la percezione.

Fermatosi Galluppi a questa percezione sensitiva, non giunse a calcolare tutto quel grado di attività intellettuale che era pur necessario alla formazion delle idee. Vide bensì che le idee erano formate dalla meditazione dell' intelletto su i sentimenti: conobbe meglio di Laromiguiere la natura di questa meditazione, perchè mentre il francese la restrinse all' analisi, l' italiano provò la necessità altresì della sintesi: ma qui egli fermò il suo lavoro.

Se avesse continuato innanzi, se avesse messo sotto l' analisi la *sintesi* stessa, avrebbe scoperto che questa non potea aver luogo senza un *giudizio*: quindi sarebbe pervenuto a conoscere, altrettanto di Reid, tutta la forza dell' attività intellettuale che si richiede alla generazion delle idee. Trovato così il bisogno del *giudizio primitivo*, a Galluppi era facile di conoscere la necessità di un' idea universale precedente al giudizio: quindi avrebbe scoperto e la natura della *percezione intellettiva* de' corpi, ed il fonte unico da cui questa può derivarsi.

I passi naturali adunque della filosofia nella scoperta dell' *idea dell' essere innata*, non secondo l' ordine dei tempi, ma delle dottrine, sono i seguenti:

1.° Si comincia dal credere che le sensazioni sieno il medesimo sostanzialmente che le idee (Locke).

2.° Poi si conosce che le idee hanno bisogno della *meditazione* dell' intelletto sulle sensazioni.

3.° Si analizza questa meditazione, e si crede ch' ella consista in una pura *analisi* (Laromiguiere).

4.° Si va più addentro nell' esame di quella meditazione, e si trova ch' ella abbisogna ancora di una *sintesi* (Galluppi).

5.° Ma una sintesi non si può fare senza un giudizio, quindi quella meditazione dell' intelletto dee essere un atto della facoltà di *giudicare* (Reid).

6.° L' analisi della facoltà di giudicare porta la necessità di idee universali precedenti.

7.° Si classificano le idee universali, e si cerca il nesso fra loro. Si trova una serie d' idee universali le une di una sfera più estesa delle altre, e si scopre che quelle di una sfera minore si deducono agevolmente da quelle di una sfera maggiore.

8.° Quindi si trae la conseguenza, che l' idea universalissima, non avendo altra

idea d' una sfera maggiore innanzi di sè, non si può dedur da veruna. Ella è dunque l' idea primitiva. Or trovata questa, essa rende possibili anche i giudizî (n.° 5) che si scoperseso necessarî alla formazione di tutte le altre idee.

ARTICOLO IV.

Continuazione.

Ciò che dissi di Reid, mostra ch' egli sentì la distinzione fra la sensazione e la percezione intellettiva dei corpi, ma ommise di considerare il termine medio, cioè la *percezione sensitiva*, e quindi trovò una tale lontananza fra que' due termini estremi da lui osservati, che come li congiunge di tempo, così li dissociò interamente di natura.

In più luoghi tuttavia Reid ci dà indizio assai chiarò ch' egli non possedeva il concetto della percezione intellettiva e dell' idea de' corpi in uno stato di distinzione e di chiarezza; e che ritenne non poco de' pregiudizî dell' educazione ricevuta dal suo tempo, nel quale si considerava come degno di scherno il saper vedere un nonnulla fuor de' limiti della sensazione acquisita (1).

Ciò si vede particolarmente là, dove riferendo la dottrina di Aristotele, confonde le *specie sensibili* di quel filosofo colle *idee*.

Le specie sensibili non hanno a far nulla colle idee. Quand' io ricevo negli occhi miei una sensazione, io ho ricevuto una specie sensibile del corpo lontano. Il corpo che io percepisco per essa non m' ha toccato, ma solo la luce da quello rimandatami: questa specie dunque è indubitatamente diversa dal corpo tangibile, al quale io la riferisco per abitudine: ed è impossibile negare l' esistenza di questa specie intermedia fra me e la mia percezione del corpo.

Ora questa *specie* del corpo è tutt' altro dall' *idea* che io ho del corpo percepito.

L' *idea* è essenzialmente universale; la *specie* è essenzialmente particolare.

Nell' *idea* io trovo la definizione del corpo: la *specie* non è che un *segno* di lui.

Ad aver l' *idea*, o meglio la *percezione intellettiva* del corpo, io debbo giudicare 1.° che *esiste* un essere; 2.° che questo mi ha modificato, e *agito* su me d'un modo determinato dall'estensione e altre qualità sensibili. Debbo, a fare questi giudizî 1.° percepire le qualità sensibili; 2.° percepire, mediante il tatto e la forza locomotrice, il corpo particolare (percezione sensitiva); 3.° formare l'atto del giudizio su quest'essere particolare, pel quale io passo a riguardarlo siccome partecipante l'esistenza. In somma intellettivamente lo percepisco come uno degli esseri possibili, limitati in un modo determinato da' miei sensi.

(1) A conoscere quanto le menti dopo il tempo di Locke erano generalmente confuse, nè si avea più chiara la distinzione fra la sensazione e l'idea, si osservi come generalmente invalse il nome d'*idealisti* a significare Berkeley, Hume e seguaci. Questi scrittori avevano tolto in proposito a ridurre tutte le cognizioni umane alla sola *sensazione*; e l'argomento che portavano in favore del loro sistema non era che questo: « le sensazioni sono in noi, dunque il mondo esteriore è in noi. » Quindi dando il nome d' *idea* alle sensazioni, si chiamarono *idealisti*, ed ognuno così li chiamò; quando il proprio lor nome avrebbe dovuto esser quel di *sensisti*. Questa osservazione toglie via la maraviglia che nasce dal vedere come gl'*idealisti* e i *materialisti* abbiano strettissima affinità fra loro: tal maraviglia ci nasce dal nome d'*idealisti*, che è tutto contrario a quello di *materialisti*. Ove all'incontro si consideri che quel nome d'*idealisti* è loro dato impropriamente, e che non vuol significare che *sensisti*, la maraviglia cessa: perciocchè fra i *sensisti* i o *materialisti* nessuno trova un gran divario. Intanto però quella *maraviglia*, che nasce universalmente dal vedere i filosofi che *idealisti* si chiamano consociarsi sì agevolmente co' *materialisti*, è un testimonio involontario della coscienza del genere umano, il quale dichiara di sentir assai bene la differenza fra l'*idea* e la *sensazione*, eziandiochè quand'egli filosofa mostri di averla smarrita,

Ora ad aver la *specie* sensibile nulla m'abbisogna di ciò: non è necessario che io m'abbia l'intelletto (facoltà che percepisce l'ente in universale), non il giudizio (facoltà di applicare l'idea dell'ente in universale agli esseri particolari percepiti dal senso), non la percezione medesima sensitiva: basta che io m'abbia puramente la vista, la quale è comune a' bruti, senza che io associ alla sensazione della vista altra sensazione.

Il parlare metaforico d'Aristotele può aver dato origine allo sbaglio di Reid. Pare talora che il filosofo greco descriva le *specie sensibili* i *fantasmi*, e le *specie intelligibili* o idee, come la cosa medesima sostanzialmente, quasi immaginette o idoletti che trapassando per tre potenze, il *senso*, la *fantasia* e l'*intelletto*, vengono di mano in mano appurandosi e spiritualizzandosi, siccome un liquore o polvere che si assottiglia trapassando per diversi stacchi o vagli più o meno radi (1).

Reid prese adunque tutte queste affezioni sotto un aspetto generale siccome un *mezzo* fra le cose e noi, e tutte le combattè, involgendo nella rovina delle *specie sensibili* e de' *fantasmi* ancora le *idee*.

Quindi anche egli parla delle *idee* di Platone allo stesso modo come delle *specie* di Aristotele; quasichè ammetter potessero lo stesso discorso: e si fossero potute quelle tor via col ragionamento medesimo col quale si tolgon via queste: il che a dir vero è impossibile (2).

(1) *Essays on the powers of the human mind*, Essay I, ch. 1. — Stewart, discepolo di Reid, ripete lo stesso errore negli *Élémens de la philosophie de l'Esprit humain*, Ch: I, Sect. 1.

(2) Reid pretende che la parola *idea* abbia due significati, l'uno de' filosofi e l'altro del popolo. Egli dice di rigettare le idee nel significato de' filosofi, e ritenerle nel significato popolare: giacchè la sua filosofia si propone di seguire il senso comune. È egli vero che in ciò egli segua il senso comune? Già dissi che nol credo (Vol. I, facc. 41 e seg.): E in vero, quali sono i due pretesi significati della parola *idea*? Il primo, filosofico, si è di un *mezzo* fra noi e gli oggetti, tale che per le idee noi conosciamo gli oggetti. Il secondo, popolare, si è di una *operazione* della nostra mente, colla quale operazione pensiamo immediatamente gli oggetti stessi. Ora come Reid prova l'esistenza di questo secondo significato? Ecco il suo argomento: « Nel parlar comune queste due frasi, *pensare una cosa*, ed *avere idea di una cosa*, sono perfettamente d'ugual valore. Ora *pensare* è un verbo attivo, esprime l'operazione stessa della mente: dunque anche *avere un'idea* non esprime che l'attività della mente, e null'altro » (*Essays on the powers of the human mind, etc.* London 1812, Vol. I, pag. 20 e seg.). Io osservo, che se egli trae questa conseguenza dall'osservare che cosa esprime la frase *pensare una cosa*, io posso trarre una conseguenza contraria coll'osservare che cosa esprime la frase *avere un'idea*. Questa frase, *avere un'idea*, non mi esprime che il possesso di una cosa; il verbo *avere* esprime possesso, e nulla più; quindi la frase, *avere un'idea*, non esprime che uno *stato* della mente la quale ha l'idea, e non già un'*operazione* della medesima. Ora come io sbaglierei se da questo significato, che ha la frase *avere un'idea*, volessi cavare il significato di quest'altra frase, *pensare una cosa*; così parimente non mi sembra ragionevole voler trovare il significato della frase *avere un'idea*, mediante il significato dell'altra frase *pensare una cosa*. Io concedo che il verbo *pensare* esprima l'*operazione* del nostro spirito; ma perciò appunto nego che le due frasi accennate abbiano appunto lo stesso significato. Tanto è vero che si può *avere un'idea*, senza pensare attualmente alla cosa di cui si ha *idea*: altro è adunque l'*operazione* della mente che pensa ad una cosa, altro è il semplicemente *possedere l'idea della cosa*: il che non vuol dire ancora che ci si pensi. Si osservi, che in tutte le lingue, per quanto è a me noto, si trovano queste due frasi diverse, *pensare una cosa*, e *avere l'idea di una cosa*. Ora, secondo i principi di Reid, questo non sarebbe avvenuto, se il senso comune degli uomini non avesse veramente inteso di esprimere due cose diverse: giacchè ove il linguaggio segna costantemente una distinzione mediante due parole o frasi diverse, ivi forz'è che realmente la distinzione sia tenuta. E con questo argomento Reid confuta altrove l'improprietà del parlare di Hume (*Essays on the powers of the human mind, etc.* Essay I, ch. I, p. 20 e seg.).

Ma la dottrina di Reid circa l'esclusione delle idee ha ella nessuna parte solida? Io penso di sì; ed ecco qual è questa parte che io ammetto. Accordo a Reid, che i filosofi generalmente errassero, non già nell'ammetter le *idee* distinte dall'*operazione* che fa lo spirito quando pensa alle cose, ma nelle nozioni che davano a queste idee.

Reid distingue tre cose nel pensiero umano: « 1.° il soggetto pensante, 2.° l'operazione

ARTICOLO V.

Se noi percepiamo i corpi pe' principî di sostanza e di causa.

Cartesio disse; che ciò che ci fa conoscere l' esistenza do' corpi è il principio di causa; e questa sentenza fu di assaissimi filosofi dopo Cartesio, ed ancora (ciò è un po' ridicolo) di Destutt-Tracy.

Galluppi negò che noi conosciamo i corpi pel principio di causa; ed ebbe luogo di fare a Tracy questo argomento invincibile e manifesto: « Se il principio di causalità fa conoscere gli oggetti, esso non viene dunque dagli oggetti (1). » Tracy non potè replicar verbo a questa osservazione. Ma noi diciamo a Galluppi: No, il principio di causa non può venir dagli oggetti; egli viene dall'idea dell'ente.

della mente che pensa, 3.° l'oggetto pensalo. » Egli dice: « Non esistono che questi tre elementi nel pensiero: i filosofi ne hannno introdotto un quarto, che fosse mezzo fra l'oggetto pensato e la mente pensante, e questo mezzo lo chiamarono *idea*. Ora è questa idea che io considero come una chimera dell'immaginazione, che non ha punto esistenza: »

Ecco ciò che io ricevo di tutta questa dottrina de' filosofi. Alcuni filosofi sembra che si sieno formati dell' *idea* il concetto, ch' ella sia il solo e perfetto *mezzo* per la quale noi conosciamo le cose reali: questo, secondo me, è un errore. L' *idea* della cosa non ci fa conoscere ancora nulla di reale; ella non ci presenta che la mera possibilità. L'idea dunque non è il *mezzo* perfetto ed adeguato per conoscere le cose reali, come osserva in tanti luoghi s. Tommaso; si esige qualche cos' altro perchè non abbiam di queste notizia. Per le cose corporee è dunque necessario il *senso corporeo*, col quale noi percepiamo immediatamante la passione prodottaci da quelle potenze esterne che corpi si chiamano. La *sensazione* de' corpi unita all' *idea*, ecco i due elementi della nostra percezione e cognizione de' corpi.

Non si dee credere adunque che noi conosciamo i corpi sussistenti mediante le idee quasi *immagini perfette* de' corpi; questo è un concetto falso delle *idee*. I corpi sono potenze che operano in noi immediatamente: e il nostro senso riceve quest' azione; ma questa percezione particolare non è ancora la cognizione intellettuale de' corpi. Noi formiamo la percezione intellettuale: da questa separiamo l' *idea*: allora quest' *idea*, che ebbe a principio per elemento e materia il *senso* esperimentale de' *corpi stessi*, è ciò che ce li fa conoscere in un modo universale o sia intellettuale.

Io credo che questo volevano dire gli scolastici, quando nel loro gergo dicevano che l' *idea* astrae dalla *materia*: cioè l' idea non rappresenta la cosa reale e sussistente; non è un' *immagine* adeguata di questa, ma ha bisogno della *sensazione* per darci la cognizione de' corpi reali. Anch' io in questo senso ammetto che l' idea sia una specie d' *immagine* o *similitudine*, come ho già spiegato meglio Vol. I, facc. 43 e seg.

Dove io riferisco da Aristotele in questa parte si è, che io, oltre la *sensazione*, non riconosco una *specie sensibile* nel senso generale del tatto, realmente distinta dalla sensazione, ma distinta solo pel diverso rispetto nel quale la *sensazione* stessa si considera.

Le osservazioni fatte fin quì dimostrano, che conviene con più diligenza darsi a rilevare le opinioni de' filosofi, di quello che non facesse Reid, acciocchè non si attribuiscano loro per avventura opinioni che non vorrebbero. Garve, ad esempio, studiando più nelle espressioni di Platone, crede di avere conosciuto che la relazione fra le idee e gli oggetti, che stabilisce questo filosofo, non sia punto come la descrive Reid, cioè facendo dell' idea un *termine medio* reale fra la mente e gli oggetti (Ved. *Legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla*).

Checchè sia di ciò, io accordo anche a Reid qualche cosa nel merito della questione; cioè che il chiamare l'idea un *mezzo* di conoscer le cose, non sia maniera priva di equivoci.

In fatti Io dico, egualmente come Reid, che la nostra percezione intellettuale de' corpi è *immediata* (cioè senza il mezzo di *raziocini*, com' egli si esprime, *Essays on the powers etc.*, Essay II, p. 100); poichè tostochè il *senso* nostro percepì un corpo, anche l' *intelletto* immediatamente lo percepisce, facendo un giudizio primo, senza nulla di mezzo: il senso dunque e l' intelletto sono due potenze che immediatamente e quasi di pari passo cooperano alla percezione del corpo: l' *idea* pura del corpo sussegue alla *percezione*, in quanto che in quella si astrae dall' esistenza attuale del corpo; là dove nella *percezione* si pensa ancora la *presenza* o *sussistenza* del corpo come agente su di noi. In questo senso l' *idea* del corpo non è un *mezzo*, ma è un *elemento* della *percezione* de' corpi.

(1) *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*. Lib. II, c. I.

Tutti gli altri argomenti di Galluppi contro il principio di causa applicato a conoscere l'esistenza de' corpi esteriori, riduconsi a questo: « Se il senso non ci mette in comunicazione diretta cogli oggetti esteriori, il principio di causa non può che crearci un mondo esterno *a priori*; quindi l'idealismo è inevitabile. »

Questo argomento dimostra che nel mentre ch'egli era fortemente occupato della necessità di una *percezione sensitiva*, trascurò di osservare la *percezione intellettiva* de' corpi.

Noi accordiamo a Galluppi una comunicazione immediata del nostro spirito col mondo esteriore, la necessità quindi di una percezione sensitiva. Altrimenti non ci sarebbe materia a cui applicare il principio di causa: il quale da sè stesso non è punto fecondo: nulla produce, senza avere a cui s' applichi. Ma dopo di ciò noi osserviamo, che non abbiamo ancora la *percezione intellettiva*, nella quale solo consiste la *cognizione* dei corpi.

Or la *percezione sensitiva* de' corpi è immediata (1): ella è un fatto, e non ha bisogno di alcun principio della mente perchè noi l'abbiamo. Analizzato poi quel fatto si può distinguer benissimo in esso, come fa Galluppi, l'atto della percezione e il suo oggetto (prendendo *oggetto* per *termine*, giacchè il solo senso, secondo noi, non ha vero *oggetto*), e l'intimo e necessario nesso fra quello e questo.

Ma la *percezione intellettiva* de' corpi è un giudizio; e un giudizio ha bisogno di un principio intellettivo, o sia d'una idea universale, che, come abbiam mostrato, prende forma di principio quando si riduce in proposizione. Ora questa idea universale che ci fa percepire intellettivamente i corpi; è l'idea di esistenza, il principio che s'applica è quello di *sostanza* e di *causa*, come in tutta quest'opera abbiamo spiegato.

E dico, non pure il principio di sostanza, ma ancora quello di causa. Di che la ragione è la naturale imperfezione della *percezione sensitiva*, a cui conviene più il titolo di *percezione corporea* che di *percezione del corpo*.

ARTICOLO VI.

*La percezione intellettiva fu confusa colla sensitiva anche rispetto al sentimento interno, all'*io.

Rispetto alla sensitività esterna, confondendo i filosofi la percezione sensitiva colla intellettiva, di due fatti ne fecero un solo.

La medesima confusione, la medesima suppressione di un elemento avvenne rispetto alla sensitività interna: cioè alla percezione dell'*Io*; l'osservammo parlando di Malebranche (2).

Acciocchè veggiamo la cosa in maggiore evidenza, consideriamo questa confusione in Cartesio, e nel primo fondamento di tutta la sua dottrina.

« Penso, dunque esisto. » Ecco la prima pietra dell'edificio cartesiano. Ma contro questo principio della filosofia di Cartesio v'avea una obbiezione facile a vedersi e indissolubile. Ella fu tosto prodotta, ed era ben naturale che fosse. L'obbiezione è questa: « Dicendo: Penso, dunque esisto, voi sottintendete la maggiore universale: Ciò che pensa, esiste. Voi dunque non partite dalla proposizione particolare: Penso, dunque esisto; » ma sì bene da una universale, che ciò che pensa debba esistere; voi partite dalla nozione dell'*esistenza* e supponete di saper prima che ogni *operazione* supponga l'*esistenza*. Dovete dunque innanzi tratto render conto di questa idea di esistenza, che sottintendete nelle prime linee della vostra filosofia.

Se una simile obbiezione fosse stata accolta pacatamente, e se pel cammino che

(1) La percezione intellettiva si può dire anch' essa *immediata*, in quanto si fa per un giudizio primo.

(2) Parte I, cap. III, art. II.

ella additava si fossero messi gli uomini, di null' altro solleciti che della verità, ella gli avrebbe scorti dirittamente al principio di tutta la filosofia, cioè all' idea di esistenza.

Ma Cartesio si arrese egli a quella obbiezione? Non già: dichiarò in quella vece, che colle prime parole della sua filosofia, « Penso, dunque esisto, » non avea inteso di annunziare un trovato per ragionamento, ma un vero percepito immediatamente (1).

Non era forse atto Cartesio a sentir la forza della obbiezione? Senza dubbio, era a ciò atto l' uom grande. Ma il suo pensiero conteneva una porzione di verità, e questa porzione di verità il riteneva, e non gli dava l' animo d' abbandonarla. Bisogna insomma distinguere la *percezione* dell' *Io sensitiva*, dalla *percezione* dell' *Io intellettiva*: quella era immediata e semplice, data dalla natura: questa era immediata altresì, ma non semplice, poichè supponeva un' idea universale, cioè l' idea di esistenza. Una tale distinzione mancava: quindi Cartesio attribuiva alla percezione intellettiva ciò che non potea esser proprio che della percezione sensitiva. Quindi mezza ragione aveva egli, mezza i suoi avversari.

E a conoscere ch' egli parlasse della percezione intellettiva e a questa attribuisse ciò che alla sensitiva apparteneva, basta osservare la maniera del suo parlare; chè il parlare fa ritratto delle idee. « Penso, egli dice, dunque esisto. » È egli possibile dissimulare che in queste parole venga espresso un ragionamento? E che cosa indica la parola *dunque*, se non una conseguenza? Il *pensare* è forse il medesimo che l'*esistere?* no certo. Il pensare nel caso nostro è un attributo, un predicato di un *essere*. E si può concepire intellettivamente un *essere*, se non si sa che cosa sia *essere* in universale? Tutto il lungo brano della prima Meditazione, dove pianta il motto « Penso, dunque esisto, » è un ragionar continuo.

Il Galluppi di questo principio dice: Cartesio con quel ragionamento non vuol dir altro se non « che la nostra esistenza è una verità di tal natura, che si conferma « col negarla o col porla in dubbio » (2). Ottimamente; ma il conoscere che tanto negando come dubitando della nostra esistenza, questa si conferma, è fare un vero ragionamento: è un rilevare il rapporto dell'atto di negare e di dubitare, coll' esistere: conviene dunque conoscere l' esistere, *in separato* dall' atto di negare o di dubitare, per formare questo giudizio, questa sintesi. Se io percepissi il negare ed il dubitare e nulla più, non potrei fare alcun atto mentale: poichè in una percezione semplice, dove tutto è individuale, non si può far distinzioni ed analisi se non coll' aiuto di qualche nozione universale (3).

(1) Vedi la Risposta da lui fatta alle *Seconde Obbiezioni*.

(2) *Saggio filosofico ecc.*

(3) Tutti gli argomenti di Galluppi sono rivolti a provare, che la *percezione dell' Io* è immediata. Ora ciò io gli accordo; ma aggiungo, che questa *percezione* è *sensitiva*, cioè è il sentimento stesso fondamentale, e nulla più. Ad avere all' incontro la *percezione intellettiva* dell' *Io*, conviene che io faccia una sintesi, un giudizio fra l' idea di esistenza e l' *Io* sentimento, pronunciando, *Io esisto*. Allora ho la percezione intellettiva, perchè non ho solamente percepito me in particolare, ma mi ho percepito come un ente, in relazione in somma dell' esistenza in universale. Quando io ho questa percezione intellettiva dell' *Io*, mi resta a fare un terzo passo, cioè ad *avvertire* la medesima percezione. Ora onde sono io tratto a questa *avvertenza*, che mi nasce mediante una riflessione su di me stesso? Da una modificazione della mia coscienza, insolita e viva, che trae a sè la mia attenzione fortemente: insomma dagli atti miei. Qui comincia la filosofia di Cartesio: « Penso, dunque esisto. » La forza di questa proposizione equivale a quest' altra: « Mediante i miei pensieri io mi *accorgo* di esistere. » Vale l' argomento per l' *accorgersi*, non pel semplice *percepire* intellettivamente, e molto meno sensitivamente. E solo da quel punto dovea e potea partire la filosofia. Poichè quando è che l' uomo comincia a filosofare? forse quando ancora non ha che delle percezioni sensitive? fin qui non pensa quando è venuto ad avere delle percezioni intellettive? qui pensa, ma non riflette di pensare: è la vita intelligente del comune degli uomini. Viene il tempo ch' egli riflette di pensare: e qui comincia la filosofia. Ora il punto di partenza della nostra mente non può essere che lo stato nel quale ella si trova. L' uomo che comincia a filosofare è nello stato della riflessione e dell' avvertenza. Egli dunque parte da questo

CAPITOLO XVI.

DELLE NATURALI DISARMONIE FRA LA PERCEZIONE DEL CORPO COME SOGGETTO, E COME UN AGENTE STRANIERO AL SOGGETTO.

ARTICOLO I.

Differenza fra i due modi principali di percepire i corpi, cioè come soggetti, e come agenti stranieri al soggetto.

Il corpo nostro è sentito soggettivamente ed ancora extra-soggettivamente siccome qualsiasi altro corpo.

Egli è sempre uno stesso essere che noi sentiamo in questi due modi. Che cosa dunque distingue la percezione extra-soggettiva dalla soggettiva?

Nella percezione di un essere come *straniero al soggetto* (1) si sente l' *agente*; ma nella percezione dell' ente come *soggetto* si sente il *paziente:* il paziente sente sè stesso.

Ora azione e passione sono cose direttamente contrarie: dunque con qne' due modi si percepisce bensì la stessa natura, ma in un rispetto diverso e contrario: nel primo modo come *agente*, che produce la sensazione e non la sente; nel secondo modo come *paziente*, che sente la sensazione e non la produce.

Questi sono due rispetti così contrarî, che non hanno nulla di simile fra loro: quindi ciò che si percepisce si presenta alla percezione come due esseri, due nature apparenti. Per il che le differenze non sono già gradazioni della stessa specie, ma rispetti, de' quali l' uno esclude l' altro direttamente.

Nè solo qui si tratta dell' idea di un corpo agente, contraria all' idea di un corpo paziente; ma trattasi di una particolare azione e passione quale è quella del senso. Se noi consideriamo la passione nostra, cioè il sentimento di piacere o dolore, nel principio che la produce, noi abbiamo l' idea dell' agente: se nel suo termine, cioè in sè stessa terminata e sofferta, abbiamo noi stessi modificati e pazienti.

stato: e da questo movea Cartesio, quando dicea « Io penso, dunque esisto. » Ma antecedente a questo stato c'è pur quello della cognizione diretta, e l'altro del sentimento. Quindi era naturale, che dopo Cartesio venisse Locke, cioè che dall' esame del pensiero, si retrocedesse ad analizzare la sensazione dove il pensiero si fonda. Ma in questo cammino era facile di saltare un anello, poichè ve n' ha uno che si presta assai difficilmente all' osservazione ed all' avvertenza, per più cagioni da noi indicate; l' anello dico della cognizione prima o diretta dell' uomo: questo in fatti fu saltato a piè pari. Cartesio adunque partì dalla *riflessione*, Locke si occupò della *sensazione*: l' analisi della *cognizione semplice* che sta fra questa e quella, ed è la chiave dell' una e dell' altra, fu dimenticata; e a questa mancanza io mi sono ingegnato di sopplire, come ho potuto, coll' opera presente.

(1) Mi astengo dal dire *come oggetto*, perocchè il corpo non è vero *oggetto*, che relativamente alla *percezione intellettiva*, dove il corpo è appreso come un *ente*: la *percezione sensitiva* all' incontro non percepisce che un' azione estranea al soggetto. E qui si noti, che l' *oggetto* di un' azione non è lo stesso che l' *oggetto* di una percezione intellettiva. Nell' azione l' oggetto è passivo, nella percezione egli è attivo. Ben è vero che noi mettiamo della nostra attività intellettuale a percepire l' oggetto; ma quest' attività non produce nulla nell' oggetto; produce solo l' atto col quale noi lo percepiamo. All' incontro l' oggetto percepito che noi non possiamo mutare, e sul quale noi non abbiamo alcuna potenza, è ciò che *forma* la nostra cognizione: quindi il detto di s. Tommaso: « *Species intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis* » (*C. Gent.* I, XLVI).

ARTICOLO II.

Se l' impressione delle cose esterne sopra di noi abbia qualche similitudine colla sensazione che susseguo a quella.

Un corpo esterno che tocca una parte sensitiva del corpo nostro, produce in essa de' movimenti, una *impressione*.

Questa impressione cagionata dal corpo esteriore sul nostro, o è percettibile mediante la vista e il tatto, o si rileva col ragionamento. Ove un ago mi punzecchia una mano, io vedo cogli occhi miei la puntura, e posso ancora toccare quella piccola ferita, e accorgermi della mutazione avvenuta nel mio corpo mediante il tatto. Se poi l'impressione non è sì grande che veder si possa o toccare, io la deduco per un argomento di analogia. Così l' impressione che fa la luce nel mio occhio, o il movimento del mio nervo ottico, è di tale piccolezza e delicatezza, che io non posso nel senso del tatto avvertirla (1). Medesimamente le tenuissime impressioni che nelle mie nari o nella mia lingua o nella polpa del mio nervo acustico fanno i corpicciuoli che vanno a eccitare questi miei organi, non si posson notare co' sensi della vista e del tatto, e sfuggono forse anche a qualunque microscopio. Conoscendo però le azioni meccaniche dei corpi, io argomento ragionevolmente. che que' minimi corpicciuoli agiscono nell'occhio, nelle nari e nel palato, e produr vi debbono delle piccole irritazioni e alterazioni.

L' idea dunque che noi abbiamo dell' *impressione* dei corpi esterni su di noi, è la medesima con quella di una impressione fatta su qualunque altro corpo ; per esempio, d' una impronta sulla cera, d' un vestigio lasciato, d' un moto eccitato in qualsiasi corpo. Questi effetti sono oggetti del tatto dell' occhio nostro, come le mutazioni del corpo nostro, a cui tengono dietro le sensazioni.

Ora io dico, che sì fatte *impressioni* non hanno la più piccola similitudine colla *sensazione*, considerata nella sua parte soggettiva; sebbene, date quelle, questa si desti subitamente. Anzi quelle hanno con questa una vera opposizione e contrarietà.

Un' impronta, un rilievo, un moto, un corpo oggettivamente percepito (col tatto), è un *agente* che produce nel nostro organo la sensazione. La *sensazione* all' incontro è una *passività*, è il *paziente* sensibile a sè stesso.

Ma l' *agente* è il contrario del *paziente* (2).

Dunque l' *impressione* fatta sul nostro corpo sensitivo, a cui tien dietro la *sensazione*, non ha alcuna similitudine con questa nella sua parte soggettiva, ma è di natura interamente a questa opposta e contraria, sicchè l'una di queste due cose esclude l' altra, a quel modo stesso che il sì esclude il no, e viceversa.

Rendiamo più chiara, se ci è possibile, questa distinzione. A far ciò, poniamoci ad osservare l' impressione di una piccola palla rotonda di metallo ricalcata in un membro sensitivo del corpo, e internata la metà sicchè ella formi in quella parte carnosa una pozzetta circolare pari all' impressione di mezza quella sfericciuola. In questa impressione dolorosa l'uomo sente vivamente due cose, 1.° la parte del proprio organo nella quale vien fatta quella piccola cavità, 2.° e la pallottola, ossia l' agente diverso al tutto dall' organo paziente.

Ora, il sentimento della parte offesa certo è cosa diversa dalla percezione della palla medesima: sono due sentimenti bensì contemporanei, e che allo stesso luogo si riferiscono, ma tuttavia assai diversi.

Chi sente, a ragione d'esempio, il suo braccio leso, sente ciò che *patisce*; quando

(1) I movimenti che fa l'iride all' azion della luce, non sono puri effetti della luce, ma dipendono altresì da altri principî, cioè dall' irritabilità di quel muscoletto, e dalla spontaneità dell' anima.

(2) Art. precedente.

percepisce la pallottola, sente ciò che *agisce:* questi due sentimenti sono opposti e inconfusibili.

La parte del braccio sentita è quella superficie *concava* ove viene compresa la palla: si sente adunque un corpo di forma *concava*. La parte della palla percepita è tutta quella superficie convessa che preme la carne: si sente dunque un corpo di forma *convessa*.

Nella *superficie concava* del braccio si riferisce un sentimento: si sente adunque ivi un corpo che soffre. Nella *superficie convessa* della palla non si riferisce nessun sentimento, non si sente ivi un corpo che soffre punto, anzi un corpo insensitivo che fa sofferire.

Nella sensazione adunque il corpo esterno (extra-soggetto) ed il corpo nostro (soggetto) sono opposti e contrari, e non si può l'uno confondere menomamente coll'altro: la percezione del corpo esterno è la stessa sensazione, ma in quanto è termine d'un'azione che viene dal di fuori.

Applichiamo ora la medesima distinzione alla *sensazione* ed alla *impressione*.

Che cosa significhiamo noi colla parola sensazione, e che cosa colla parola impressione?

Colla parola impressione significhiamo una cosa percepita da noi siccome *agente* esterno: colla parola sensazione significhiamo una cosa percepita da noi come *soggetto*, in noi. Riprendiamo l'esperimento della palla.

In che modo si percepisce l'impressione fatta nel braccio dalla palla? Al modo stesso come si percepisce la palla.

L'uomo guarda la parte offesa del suo braccio, mette il suo dito in quella fossetta scavata dalla palla: in tal modo egli vede e tocca l'impressione fatta dalla palla nel suo braccio.

Ora toccando egli e vedendo cogli occhi suoi quella fossetta, quella impressione, tocca forse egli e vede altresì la *sensazione* che in conseguenza di quella fossetta ha provato e prova nel suo braccio? Nulla di ciò. La sensazione che accompagnava quella impressione non è visibile nè tangibile: è solo sensibile per un sentimento interiore dell'anima, è sensibile per sè stessa.

Ma quell'uomo, dopo aver veduto e toccato egli stesso più volte quella piccola cavità: « Vedete, dice agli astanti, quale impressione mi ha lasciato nel braccio l'azione di quella pallottola! » Egli chiama *impressione* ciò che vede e ciò che tocca: ciò che è oggetto del suo tatto e del suo occhio: tale è il valore che dà alla parola impressione: essa è una modificazione che soffre un corpo nella disposizione delle sue parti, percepita da noi co' nostri sensi, massimamente della vista e del tatto: non è sensazione, ma è oggetto esterno de' sensi.

Ciò adunque che io vedo colla vista e sento col tatto, l'*impressione* appunto che viene fatta in un corpo per l'azione di altro corpo, è ella qualche cosa di simile alla sensazione del tatto o della vista con cui si percepisce? Tutti gli astanti percepiscono col tatto e colla vista quell'*impressione* egualmente che l'uomo che l'ha ricevuta; ma questi soffre anche la sensazione venuta appresso di quella.

Ed osservisi bene: quando l'uom percepisce col tatto e coll'occhio quell'impressione lasciatagli dalla palla nel braccio, succede in lui il fatto di nuove sensazioni, che si possono analizzare a quel modo stesso che fu analizzato il fatto della sensazione della palla.

In fatti, nel tastare colla punta del suo dito la buchetta aperta nel braccio dalla palla, egli ha contemporaneamente un sentimento, nel quale si posson notare due parti o sentimenti elementari contrari, cioè:

1.° Un sentimento del suo dito dove sente,

2.° Il sentimento della piccola cavità che è ciò che sente.

Dicasi di questi due sentimenti tutto ciò che prima si disse del sentimento del

braccio e della palla: sente il dito come una parte *senziente*, sente la cavità come una parte *agente*.

Il suo dito lo sente con una sensazione che si riferisce ad una estensione convessa; la cavità del braccio la sente con una sensazione che si riferisce ad una estensione concava.

Non è in questa cavità, che il suo tatto che la tasta riferisce la sensazione che ne riceve, ma nel dito con cui la tasta: il dito percepisce quella cavità come insensitiva, e così pure il mio occhio: quella cavità rispetto al mio tatto ed al mio occhio non è che termine di azione; il mio tatto e il mio occhio è il soggetto: quella cavità nulla soffre, ma fa soffrire all'occhio mio ed al tatto.

Ora *impressione* si chiama quella cavità in quanto è oggetto dell'occhio e del tatto esterno. Ella dunque non ha nulla di sensitivo in sè; ella è perfettamente straniera alla sensazione del tatto e dell'occhio: è appunto il contrario della sensazione: non si dà dunque fra la *sensazione* in quanto è soggettiva, e l'*impressione* nessuna similitudine, anzi una perfetta opposizione: perciò non si può immaginare in alcun modo questa seconda come un grado della prima, o quella prima come un grado o una specie della seconda.

ARTICOLO III.

Confutazione del materialismo.

Tutti gli argomenti de' materialisti hanno il loro fondamento nella confusione fra l'*impressione* e la *sensazione*.

I loro sforzi tendono a trovare una qualche similitudine fra la prima e la seconda: a spiegare la seconda colla prima, o piuttosto a trovare nella prima la seconda.

Essi non badano al significato che sta annesso alla parola *impressione*, *movimento* ecc. Tutte queste parole sono extra-soggettive, cioè indicano agenti insensitivi: esse sono state inventate per esprimere delle cose esterne a' nostri sensi e percepite da essi, e non delle cose che sentono: dalle cose adunque significate per quelle parole la sensazione è esclusa per la definizione: cioè esse sono tali in quanto non hanno nulla di senziente e di soggettivo in sè stesse, ma unicamente di esteriore e di oggettivo.

È dunque un abuso di termini, un mescolamento d'idee contrarie, una contraddizione manifestissima il cercare, siccome fanno i materialisti, o quelli che inclinano a questo errore, di spiegare la sensazione riducendola ad un *moto* delle parti o ad una *impressione*; mentre il *moto* delle parti, e l'*impressione* non è che cosa esterna al tatto ed alla vista, termine posto a questi sensi, e la *sensazione* è pur la cosa senziente, soggettiva, un sentimento interiore che non si può vedere nè toccare, nè paragonare a cosa alcuna di quelle che si veggono e si toccano.

Epicuro credeva di spiegare il fatto della sensazione immaginando degl'idoletti uscenti da' corpi, volazzanti per l'aria e venienti a noi: quest'idoletti, immagini perfette de' corpi, costituivano le nostre sensazioni. Tal maniera di spiegare la sensazione era un gioco della sua fantasia, e nulla spiegava.

L'errore consisteva nel prendere ciò che noi non conosciamo che come termine dell'azione de'sensi, per la stessa sensazione soggettiva. La nozione di quegl'idoletti, creati dalla fantasia di Epicuro, onde venir potea se non da ciò che conosciamo coi sensi? erano cose perfettamente simili a quelle che veggiamo e che tocchiamo: se non che, in vece di poterle toccare o vedere realmente, la fantasia le immaginava d'una stessa natura, ma d'una assai maggior piccolezza, sicchè i nostri sensi dovessero esser troppo grossi a poter percepirle, e ci bisognasse un tatto ed un occhio più fino. Intanto però la sensazione non poteva essere nulla di ciò: essa non era un corpicciuolo cadente sotto i nostri sensi; o atto a vedersi col microscopio, o a toccarsi con

un tatto più sottile del nostro: essa non avea nulla di *extra-soggettivo*: era appunto l'atto stesso del senso, il contrario dell'extra-soggettivo: era perfettamente soggettiva (1).

Aristotele descrisse la sensazione che in noi cagionano i corpi esteriori, colla similitudine di un'impronta che si fa sulla molle cera, la quale riceve in sè la forma del suggello e nulla della sua materia. Questa similitudine è falsa e materiale. Quando noi parliamo dell'impressione fatta nella cera, noi parliamo di cosa che veggiamo cogli occhi nostri e tagliamo colle nostre mani: parliamo adunque di cosa esteriore a' nostri sensi. Ma la sensazione non è nulla di tutto ciò: essa non è l'*agente* esterno; è la *passione* che soffrono i nostri sensi, e che hanno in sè, o per dir meglio, è una passione del nostro principio sensitivo. Perchè quell'impressione fatta nella cera potesse aver qualche cosa di simile alla nostra sensazione, converrebbe ch'ella sentisse sè stessa: e in tal caso la sensazione non sarebbe spiegata, ma sarebbe trasportata dalle carni nostre alla cera: resterebbe sempre a sapere che cos'è: resterebbe sempre l'*impressione* (extra-soggetto) e la *sensazione* (soggetto), unite bensì e contemporanee, ma l'una straniera e incognita all'altra: l'una all'altra opposta, l'una all'altra incomunicabile: nessuna simiglianza, nessuna analogia.

Hume dà il nome d'*impressioni* alle *sensazioni*; e Reid osserva giudiziosamente, ch'egli dovea dichiarare se intendeva con questa voce l'operazione della mente, o l'oggetto della medesima (2). Intanto su questa parola impropriamente adoperata edifica molti sofismi.

Darwin definisce l'idea « una contrazione o movimento o configurazione delle « fibre costituenti l'immediato organo del senso » (3): e la sensazione così: « un'at-« tuazione o cangiamento delle parti centrali del sensorio, o di tutto il sensorio intero, « avente principio da alcuna di quelle estreme parti del sensorio stesso che risiedono « nei muscoli o negli organi del senso » (4). Ora in questa ultima definizione si vede chiaramente, che il termine extra-soggettivo della percezione è confuso colla sensazione soggettiva. Poichè i vocaboli di *contrazione*, *movimento*, *configurazione*, a che significare furon trovati? a significare termini della passione del tatto e della vista; poichè i vocaboli significano le cose in quanto le percepiamo. All'opposto la *sensazione* e l'*idea* sono cose *soggettive*, esprimono cioè l'affezione del soggetto stesso senziente, e non alcun suo termine. Perciò una *contrazione*, un *movimento*, una *configurazione* si può toccare e vedere (almeno con un tatto ed un occhio più fino del nostro, o producente sensazioni più atte ad essere avvertite): ma non dà egli una sentenza assurda e ridicola il dire, che un'*idea* è una cosa che può essere sottomessa all'osservazione del tatto o della vista, sieno pure questi sensi quanto si voglia più acuti che non sono?

(1) Sembrerebbe impossibile che si potesse arrivare a confondere insieme la soggettiva percezione del corpo coll'extra soggettiva in una maniera sì grossa, come si trova in certi materialisti che si lasciano illudere dalla fantasia, e sembra loro di avere spiegato qualche cosa; quando hanno mescolato insieme ciò che è essenzialmente contrario o inamicabile. Roberto Hook, che fu membro della società reale di Londra nella prima sua istituzione, e vi lesse molte lezioni, in una di queste sulla Luce (Lez. 7) fa le idee essere sostanze materiali e crede che il cervello sia composto d'una certa materia atta a fabbricare le idee di ciascun senso. Le idee della vista, secondo lui, sono formate d'una sorte di materia simile alla pietra di Bologna, o di qualche specie di fosforo: le idee dell'udito d'una materia simile alle corde da violino, o ai vetri, che pigliano un suono dalle vibrazioni dell'aria: l'anima può fabbricare delle centinaia di queste idee in un giorno, ciascuna delle quali tosto che è formata viene respinta lontana dal centro; l'ultima è quella che riman più vicina: esse sono incatenate insieme come altrettanti anelli. Sembra impossibile, a dir vero, che un uomo sano possa pensare di sì fatte cose, degne di un vaneggiante e d'un pazzo!

(2) *Essays on the powers, etc.* Essay I, chap. I.

(3) Sez. IV, III. — A Darwin, come a tutti i materialisti, è ignota la vera distinzione fra la sensazione e l'idea.

(4) Sez. V, I.

Accostiamoci ad un altro materialista. Cabanis: per tutto lo stesso equivoco, per tutta la stessa grossolana confusione fra l'extra-soggetto ed il soggetto. Questo autore non fa al tutto identiche l'*impressione* e la *sensazione*: ma aggiunge che l'impressione viene recata al cervello, che questo viscere reagisce, e che questa reazione costituisce o compisce la sensazione. Egli non trova niente strano lo stabilire un'analogia fra lo stomaco ed il cervello, e nel definir questo un viscere che digerisce il pensiero. Ma a malgrado di ciò, egli non finisce mai di darsi il vanto della più grande esattezza nelle espressioni filosofiche, e di seguire un metodo sperimentale e preciso, e di mettere il nesso de' geometri nella serie delle proposizioni ch'egli stabilisce. Ma leviamo un saggio del suo stile rigoroso e filosofico: « Si dirà che i movimenti organici pei « quali si eseguiscono le funzioni del cervello ci sono incogniti. Ma l'azione per la « quale i nervi dello stomaco determinano le varie operazioni che costituiscono la di« gestione; ma la maniera onde adoperano il sugo gastrico, che ha un potere dissol« vente sì attivo, non si tolgono punto alle nostre ricerche. Noi *veggiamo* gli alimenti « cadere in questo viscere e uscirne con qualità nuove: concludiamo di ciò, ch' egli « ha fatto loro subire questa alterazione. Noi *veggiamo egualmente* le impressioni « pervenire al cervello pel mezzo de' nervi: esse sono allora isolate e senza coerenza. « Questo viscere entra in azione, agisce sopra di esse: e ben tosto egli le rinvia can« giate in idee, che la lingua della fisionomia e del gesto, o i segni della parola e « della scrittura manifestano al di fuori. Noi concludiamo colla *stessa certezza*, che « il cervello digerisce in qualche modo le impressioni, e che egli fa organicamente la « secrezion del pensiero » (1). Con quanta sicurezza non parla quest' uomo! non par egli impossibile, che chi ha le idee tanto confuse, possa credere di veder tutto chiaro come la luce del sole!

Che contemporaneamente alla sensazione la quale noi sentiamo nella nostra coscienza, il nostro occhio percepisca gli organi nostri in altra configurazione, delle impressioni avvenute in essi, de' movimenti; questo è certo. Ma questo vuol dire che l'ordine delle modificazioni soggettive (dell' *Io*), e l'ordine delle modificazioni extrasoggettive (dell' agente esterno sui sensi), sebbene non abbiano fra loro alcuna similianza di natura, tuttavia hanno una legge di rapporto, la quale conviene diligentemente osservare e rilevare. Gioverà dunque assaissimo lo stare attenti, e il notare quai movimenti e figure si presentano al tatto ed all'occhio negli organi affetti del corpo nostro, intanto che noi nel nostro interno proviamo questa o quella altra specie di sensazioni. Ma nello stesso tempo la sensazione che si percepisce da noi intimamente, e che non può mai vedersi o toccarsi (mentre col pur dir ciò si pronunzia una frase assurda e inintelligibile), converrà sempre distinguerla dal moto, e dalle forme che si porgono benissimo all'osservazione del tatto e della vista, se pur sono d'una sufficiente grandezza, ed anzi hanno per noi l'esistenza ed il nome unicamente perchè sono i convenienti oggetti del tatto, della vista e degli altri sensi, nè da altra facoltà si percepiscono.

Nè il medico che abbiam citato sarebbe caduto in così strana confusione ed oscurità di mente, se avesse raffrenata la sua immaginazione, e fosse stato contento ai fatti, i quali soli egli afferma sempre di seguitare. A lui sembra cosa manifesta, che noi *veggiamo* le impressioni pervenire al cervello per la via de' nervi, allo stesso modo come *veggiamo* i cibi cader nello stomaco: e che *veggiamo* dal cervello renderci queste impressioni cangiate in idee, giudizi ecc., come *veggiamo* lo stomaco renderci gli alimenti alterati. E a me sono ben note le sperienze dello Spallanzani sulla digestione e forza dello stomaco de' polli ed altri animali: so, che avendone aperti un gran numero, ebbe campo di sottomettere all'osservazione dei sensi il cibo in tutti i diversi stati ne' quali per l'azione de' visceri egli si va rimutando. Ma circa la *dige-*

(1) *Rapports du physique et du moral de l'homme etc.*, Mem. II.

stione del cervello, di cui il signor Cabanis francamente assicura che n' abbiamo *equal certezza* come di quella dello stomaco, io confesso ingenuamente di non aver mai letto le sperienze di alcun naturalista sulle *impressioni* che vengono dai nervi trasmesse al cervello e da questo digerite. Sarebbe pur bello che si potessero, aprendo varî animali, cogliere in sulla via queste impressioni, e cavarle fuori siccome i cibi da' lor canali; o trovarle nel cervello in varî stati di digestione, ora pervenute allo stato d'idee, ora a quel di giudizî, ora in quello di altre associazioni, e poterle quindi sottoporre al microscopio, ed ogni altro esperimento che piaccia prender di esse, non altrimenti che la pasta più o men digesta che si estrae da' visceri ed intestini degli animali. Il Cabanis n'accerta sulla sua fede, che queste impressioni si *veggono* cader nel cervello altrettanto quanto i cibi cader nello stomaco; e se l'ha vedute egli, non dirò io; ma certo nè io nè altri le vide mai al mondo. Per altro io voglio osservare, che nelle sue espressioni medesime vedesi il germe del suo errore. Egli suppone che tutto ciò che noi conosciamo, il conosciamo per la vista e pel tatto e per gli altri sensi; e che nulla esista, se non gli oggetti esterni di questi sensi. In tale supposizione anche le *idee* si debbono vedere e toccare, giacchè noi le conosciamo. Le espressioni sue tolte dal senso della vista, ed applicate ai sentimenti ed alle idee egualmente che a' cibi dello stomaco, danno di ciò prova manifesta. Ma ch'egli non conoscesse, o non calcolasse punto l' altro fonte delle nostre cognizioni, cioè *l' esperienza interna*, e che riducesse tutto alla sola sperienza esterna de' sensi, vedesi chiaramente dal passo seguente: « Noi « non abbiamo altre idee degli oggetti, egli dice, che pe' fenomeni osservabili che a « noi presentano: la loro natura e la loro essenza non può essere per noi che il com- « plesso di questi fenomeni » (1). Esclusa pertanto l'osservazione sopra i fatti interni del sentimento e della coscienza, egli dovea cadere nel sistematico: la parte soggettiva era interamente ignorata, cioè snaturata, resa oggettiva: un gretto e materiale *empirismo* è inevitabile conseguenza d' un' osservazione così difettosa, la qual dimentica ed esclude la serie de' fatti più elevati e sublimi che la natura contenga, e che il soggetto senziente e pensante, cioè lo spirito, presenta a sè medesimo.

Conviene però confessare, che la distinzione fra il *soggettivo* e l'*extra-soggettivo* non è poco difficile: quindi non fa maraviglia che anche scrittori di buona dottrina usino delle espressioni inesatte che favoriscono il materialismo, e sono di gravissimo danno, senza chè punto essi sel sappiano nè lo sospettino; perocchè quelle servono ad una sì trista ed ignobil dottrina come di tante barbicciuole, colle quali ella si aggraticcia al suolo, onde non può esser mai del tutto sbarbicata e svelta (2).

(1) *Rapports du physique et du moral de l'homme etc.*, Mem. II.

(2) Reid ha molto merito per avere censurate alcune *maniere* di dire invalse nella filosofia, le quali racchiudono nel loro seno una improprietà che conduce al materialismo. A ragion d'esempio, il dire che la sensazione si faccia per via d' *impulso* del nervo nello spirito, esprime una immaginazione ipotetica e materiale. Egli la nota in Locke: « Il signor Locke afferma con grande « sicurtà che le idee degli oggetti esterni sono prodotte nelle nostre menti *per impulso*, essendo « questa l'unica maniera in che noi concepiamo potere i corpi operare; » e mostra quanto sia questa ragione di Locke gratuita. È però da osservarsi, rispetto all' opinione di Locke su ciò, quanto Reid medesimo soggiunge, cioè ch' egli ritrattò questa sentenza nella sua prima lettera al vescovo di Wocester, e ché promise di rettificare il passo nella prossima edizione del *Saggio*. « Ma o per dimenticanza dell'autore, così Reid, o per negligenza dello stampatore, il passo ri- « mane in tutte le edizioni seguenti che io ho vedute » (*Essays on the powers etc.*, T. II, facc. 88). Osserva lo stesso valente scozzese l' equivoco che danno le maniere di dire, *fuori* o *dentro della mente*, *presente all' anima ecc.*, le quali sono tolte tutte dalla percezione oggettiva de' corpi esterni. Il *dentro* o *fuori dell' anima*, perchè abbia un valore esatto, non dee già voler significare idee di luogo, ma dee solamente esprimere che sono *nel soggetto*, o non sono. Il *presente* alla mente, vuol dire dalla mente attualmente pensato. Talora però sembrami che il dottor Reid censuri con troppa severità qualche espressione, che tiene per mio avviso un senso vero anche tolta in senso proprio: come quella di *rappresentazione*, applicata alla mente. È vero che la parola *rappresentazione* si toglie il più a significare ciò che ci è posto e schierato di-

ARTICOLO IV.

Linea di confine tra la fisiologia e medicina, e la psicologia.

La distinzione fra la *sensazione* e la *impressione*, fra il nostro sentire soggettivo e ciò che noi veggiamo e tocchiamo, cioè che percepiamo *extra-soggettivamente*, stabilisce la linea di confine tra la fisiologia e medicina, e la psicologia.

La fisiologia e la medicina non sono e non possono essere che il prodotto della *osservazione esterna*, cioè della osservazione che si fa mediante il tatto, la vista e gli altri sensi: la psicologia all' incontro è il prodotto della *osservazione* interna, cioè di tutto ciò che passa nella nostra coscienza.

La fisiologia e la medicina riguardano il corpo come *oggetto* esterno; la psicologia ha per iscopo lo spirito, ed il congiunto in quanto è *soggetto*.

La fisiologia cerca di conoscere lo stato naturale del corpo nostro, tutti i diversi effetti, a cui egli soggiace, la classificazione di questi effetti, la loro uniformità, o sia le leggi del suo operare. Ora tutti questi effetti, movimenti, modificazioni, leggi, a cui il corpo nostro soggiace, non sono che altrettanti *termini* del tatto, della vista e degli altri sensi, e quindi oggetti dell' intendimento: il corpo dunque in queste scienze è considerato come cosa puramente esterna ed oggettiva.

Il medesimo si dica della medicina: ella nota le mutazioni o modificazioni morbose del corpo nostro, e i rimedî che lo rimettono in istato di salute, mediante una continua *osservazione esterna*.

È vero bensì, che anche in queste scienze aver si dee riguardo a ciò che passa nella nostra coscienza; ma non è ciò lo scopo a cui tendono e in cui finiscono queste scienze. Se rivolgono l' attenzione loro alle passioni dell' uomo, alla forza che esercita una intensa applicazione dello spirito in sul corpo nostro; non è che per conoscere gli effetti di queste operazioni dello spirito; e questi li trovano e conoscono sempre colla osservazione esterna. Se queste scienze tengono conto dell' effetto che le diverse abitudini del corpo producono sull'animo e sulle facoltà intellettuali; ciò fanno per rinvenire il modo di far prendere al corpo quello stato di prosperità, che il renda atto a servire allo spirito. In tutte queste ricerche il fisiologo ed il medico osservano sempre il corpo mediante l' osservazione esterna, e però come puro *oggetto*.

Il psicologo all' opposto ha un' altra specie di osservazione, cioè l' osservazione interna: i fatti della coscienza sono gli oggetti della sua osservazione: egli considera l' *Io*, il soggetto: e se ha riguardo al corpo come *oggetto*, ciò non fa se non per la relazione che questo ha col soggetto: non si ferma perciò in questo secondo: la cognizione del primo è lo scopo e l' argomento proprio della scienza: le altre cose tutte non sono a lei che mezzi ed aiuti.

Quindi si può conchiudere, che ov' anche il coltello anatomico giungesse a cercare ne' corpi degli animali le minime fibre, e si inventassero de' microscopi quanto si può immaginare eccellenti che mostrassero addentro l' intima tessitura de' corpi, e quando anche tutto ciò riuscisse di fare in un modo più perfetto d' assai che all' uomo non è conceduto; tuttavia, rimossa la osservazione interiore de' fatti della coscienza,

nanzi ai nostri occhi nello spazio. Ma io osservo, che quand' anco io mi chiuda nel solo mio pensiero, io posso e debbo concepire, che ciò che il mio spirito intelligente pensa, è a lui *rappresentato*: perciocchè in ciò cui pensa, il mio spirito non ha alcuna potenza; non pervade la cosa pensata, nè s' immedesima con essa, ma è da essa distinto: la cosa è nello spirito in modo che non si può confondere con lui: e questa maniera di essere nello spirito, parmi che venga bene espressa colla parola di *rappresentazione ecc*. Allo stesso modo io credo che certe espressioni, che bene si affanno al senso della vista, si affacciano altresì all' intelletto, non già come pure metafore, ma in senso proprio: poichè c' è una specie di analogia di operare fra queste due potenze, sebbene di natura interamente diverse.

la scienza psicologica di tutte queste scoperte non profitterebbe un punto, non farebbe con tutto ciò un picciol passo più innanzi.

ARTICOLO V.

De' sistemi circa l' unione dell' anima col corpo.

Fino a tanto che si considera il corpo come ci apparisce quando si fa termine esterno de' nostri sensi, è impossibile ritrovare la più minima simiglianza di lui collo spirito, e perciò nessuna possibilità di una comunicazione fra queste due cose.

Anzi si può dimostrare, che parlando del corpo in questo concetto, ogni comunicazione fra lui e lo spirito è ripugnante e impossibile.

Ora io osservo, che s' ebbe sempre in costume di considerare il corpo sotto questo rispetto limitato: quindi de' filosofi di gran mente, veggendo quella assurdità e ripugnanza, che il corpo quale egli si presenta a' nostri sensi esteriormente abbia comunicazione collo spirito, rifuggirono dall' influsso fisico, e ricorsero ad altri sistemi; fra i quali sono celeberrimi quello delle cause occasionali di Malebranche, e quello dell' armonia prestabilita di Leibnizio.

Ma la necessità di questi sistemi venne unicamente prodotta da una osservazione incompleta del corpo, cioè dall' aver considerato il corpo solamente com' egli apparisce a' sensi esteriormente, a' quali egli è noto solo parzialmente in quanto è fuori di noi (1): mentre la questione esigeva ch' egli si considerasse come *soggetto,* giacchè non si trattava che di sapere com' egli fosse insieme coll' anima un soggetto delle sensazioni.

S' immaginò falsamente che l' unione del corpo coll' anima si potesse concepire siccome il mescolamento di due fluidi, o l' intrusione e commettimento di due solidi insieme: cose che sottostanno alla esperienza esterna, e possiamo esaminar cogli occhi nostri e toccar colle mani, e far sopra di esse molti sensibili sperimenti. Si aggiunse bensì in questo pensiero, che lo spirito fosse tanto sottile, che sfuggisse all' osservazione esterna anche degli strumenti; ma s' immaginò nello stesso tempo, ch' esso, e l' unione sua col corpo fosse presso a poco della natura delle cose visibili ma piccolissime, e quindi che cader potesse sotto l' osservazione de' sensi quando questi fossero stati sì fini da potere alla finezza degli oggetti convenire.

In vece di tutto ciò, conveniva conoscere, che non è la sola via dell' osservazione esterna quella che ci faccia conoscere il corpo; ma che v' ha una osservazione interiore, che pure alla cognizione del corpo ci conduce, ma colla quale il corpo ci apparisce assai diverso da quello che i sensi esterni ce lo presentano; e ci mostra nel corpo nuove proprietà più intime, *più essenziali*: egli insomma si rende a noi noto siccome la *materia* del sentimento fondamentale, e con causa del medesimo.

Conveniva adunque rientrare in sè stessi, consultare la coscienza, e riflettere unicamente sul sentimento dell' *Io*, esclusa ogni immaginazione esterna: e indi cavare il concetto di quella congiunzione di che si trattava.

In tal modo è nell' *Io* stesso che si avrebbe potuto trovare il corpo, secondo il pensiero di S. Tommaso, perchè è nell' *Io* che sta quella azione che ha un *modo* ed un *termine* che si chiama *spazio.*

Nell' *Io*, nello stato della nostra presente natura, trovasi adunque una forza diversa dell' *Io,* cui l' *Io* sente, e sentendola, stende la propria sensazione in un termine esteso.

(1) Se tutto ciò che si percepisce co' sensi è fuori di noi, come si poteva spiegare un' azione fatta in noi, con ciò che è fuori di noi essenzialmente, e per l' ipotesi?

Questo sentimento che si trova nell' *Io*, al quale l'*Io* è tratto da una forza naturale (per la quale egli è passivo). è un fatto. Bisognava adunque considerare l' unione dell'anima al corpo come un fatto dato dalla osservazione sopra di noi medesimi : come un fatto primitivo, un fatto che è la nostra stessa natura : quindi le difficoltà di questa unione non si possono nè pure più concepire, non hanno più alcun senso.

ARTICOLO VI.

Rapporto fra il corpo esterno ed il corpo soggetto.

La maniera adunque soggettiva, e la maniera extra-soggettiva di percepire, ci danno due concetti del corpo, non solo diversi, ma in qualche modo contrari: cioè il concetto di *soggetto*, e il concetto di *extra-soggetto*.

E questa contrarietà nasce unicamente dalla limitazione di questi due concetti, per la quale l'uno esclude da sè ciò che forma l'altro.

Quindi quando il corpo si considera in questi due diversi concetti, si hanno delle proposizioni contrarie.

Fra queste posso addurre in esempio le due seguenti : *il corpo è nell' anima*, e l'altra *l' anima è nel corpo*.

Tutte due sono vere, ma si riferiscono ai due concetti opposti del corpo.

È vero che *il corpo è nell' anima*, nel concetto del corpo soggettivo ; poichè il corpo in tal caso non è che un *agente* nell' *Io* (nell' anima).

È vero che *l' anima è nel corpo*, quando si considera il corpo come straniero al soggetto, e si considera l'anima negli effetti che produce in questo extra-soggetto.

Dico negli effetti suoi : perocchè ove si consideri l' anima in sè stessa, ella è un *soggetto*, e non può esser mai oggetto sensibile, nè avere luogo perciò in oggetto alcuno corporeo.

Quindi ove si consideri l'anima intelligente in sè (come soggetto), e si paragoni al corpo come oggetto, nasce una terza sentenza, che pure è vera, cioè che *l' anima non è in alcun luogo*, perch'ella è semplice.

Tutte queste distinzioni valgono ad annullare un gran numero di questioni difficili, che, senza correggere il parlare e ridurlo ad una proprietà filosofica, non possono essere giammai terminate.

ARTICOLO VII.

Sulla materia del sentimento.

Nella sensazione eccitata in noi dall' azione de' corpi esteriori, noi abbiamo distinta la parte *extra-soggettiva* dalla parte *soggettiva*.

Ma favellando del sentimento fondamentale, siccome pure della parte soggettiva della sensazione che è una modificazione di lui ; noi abbiamo detto non potersi dire con proprietà che il detto sentimento abbia un oggetto, ma bensì una *materia* ov'egli termina.

Data poi l'operazione de' sensi, e aggiuntosi l'atto dell' intendimento, noi percepiamo degli *oggetti* esterni e imponiamo loro il nome di *corpi*. Ma ci accorgiamo ben presto, che fra questi corpi percepiti ve n' ha uno che è la *materia* del nostro sentimento, il quale perciò lo chiamiamo corpo nostro.

Ma qual differenza v'è mai fra *oggetto* e *materia* ?

Questo è quello che giova diligentemente investigare: diam mano, per quanto ci è possibile, a farlo.

Digitized by Google

Il nostro corpo, sia nello stato naturale, sia modificato, in quanto è sentito dal nostro sentimento interiore, è *materia* di questo; in quanto è percepito dai sensi nostri od altrui, è *termine* de' medesimi, ed *oggetto* poi dell' inteodimento. Questo fa conoscere, che la *materia* del sentimento è qualche cosa di mezzo fra il puro *soggetto* e il *termine* del senso: non è il soggetto senziente, perch' ella anzi è sentita; ma nè anche è un puro *termine* del senso, perciocchè il senso non esiste senza di lei. Ciò che dico del corpo come puro *termine* del senso, vale anche pel corpo considerato come *termine* percepito dall' intelletto, o sia *oggetto*: e viceversa, ciò che dico del corpo come *oggetto* s' intenderà detto anco del corpo come *termine*.

La prima differenza adunque fra *materia* ed *oggetto* d' una potenza è questa, che l' oggetto non è necessario alla sussistenza della potenza; mentre la materia entra a costituir la potenza in questo senso, che senza essa, la potenza si può più concepire. Vero è, che l'uomo non vedrebbe, udirebbe, fiuterebbe, gusterebbe, senza luce, aria, olezzo, particelle saporifere: ma tolti questi oggetti sussistono tuttavia e si possono pensare occhi, orecchi, nasi, palati, cioè organi sensitivi sani e perfetti. Non può intendere a fondo questa differenza che qui espongo fra materia ed oggetto, colui che non si è formato un giusto concetto delle *potenze*. Questi dee sapere adunque, che ogni potenza è un *atto primo*, il quale atto poi, date le condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni. Or quest'*atto primo* e costante si dice potenza rispettivamente agli atti secondi e passaggeri. In somma ogni potenza dee essere una certa attività quasi direi infrenata, la quale, tolto via il freno, come arco incordato scocca e ferisce. Or, fittasi bene in capo questa nozione della *potenza*, si vedrà, che come ogni *atto secondo* ha bisogno d' un termine perchè sia fatta, così la *potenza*, cioè l'*atto primo*, ha pure bisogno del suo termine, senza il quale non può essere nè pensarsi. E come la *potenza* è qualche cosa di stabile, mentre l' operazione della potenza è passaggera; così la potenza dee avere a termine cosa stabile, perocchè col suo termine essa rimane o perisce. Tolto dunque il termine dell' *operazione*, la potenza rimane; ma tolto il termine della potenza, questa non riman più. Ora la *materia* è appunto un termine stabile, un termine della potenza, che forma quindi una cosa sola con essa. Ma poichè questo termine è così congiunto colla potenza, nè si può pensare da essa staccato, quindi anzichè chiamarsi semplicemente *termine* (vocabolo che si riserba pel termine esteriore dell'atto), riceve quello di *materia*. Tuttavia non basta questo carattere della indivisibilità dalla potenza, a formare la *materia* di una potenza.

La seconda differenza adunque fra l' *oggetto* e la *materia* di una potenza è questa, che l' oggetto talora può essere attivo, per modo che attivi la potenza, o può essere almeno impassivo; mentre la materia della potenza si concepisce senza attività rispetto alla medesima. E qui pure si distingua il termine dell' atto primo (potenza), e i termini degli atti secondi od operazioni della potenza; gli oggetti delle mie cognizioni sono quelli che traggono la mia mente a fare gli atti coi quali ella conosce; così pure l' impression della luce esterna è una cotale azione violenta (termine) che trae la mia sensitività all' atto della percezione sensitiva. E generalmente parlando, gli oggetti del conoscer nostro tengono, rispetto alle nostre potenze conoscitive, uno stato attivo, o certo impassivo (come l' osservazione ce li presenta), mentre i termini delle nostre potenze pratiche tengono uno stato passivo. Ora se il termine dell' *atto primo* cioè quello che costituisce la stessa potenza, ci si presenta in uno stato attivo, o certo impassivo, noi allora non lo chiamiamo *oggetto*; perchè riserbiamo questo vocabolo a significare cosa esteriore alla potenza stessa, dove terminano le sue operazioni; e nè pure il chiamiamo *materia*, poichè un tal nome esclude il concetto di attività; ma lo chiamiamo anzi *forma* della potenza, cioè tale oggetto, che costantemente unito col soggetto, trae questo in un atto primo, cagione poi di molte operazioni, il qual atto si chiama *potenza*. Quindi è che l' *idea dell' essere universale* noi la dicemmo *forma*

dell'intelletto: e all'opposto il corpo nostro sentito noi lo chiamammo *materia* del sentimento, in quanto che egli è « un oggetto stabile dell'atto primo della nostra sensitività, privo di attività rispetto all'atto stesso del sentire. »

La *materia* però del sentimento fondamentale ha un terzo carattere e notabilissimo. Non solo essa, rispetto al sentimento, è un termine suo senza attività, e colla *capacità* semplicemente di porgersi al medesimo in termine passivo; ma questa stessa capacità o *suscettività passiva* è assai imperfetta, poichè la materia resiste con una cotale *inerzia* a ricevere quello stato che l'attività del sentimento dar le potrebbe, e quindi il sentimento stesso trova un freno posto al suo perfetto operare. Nè dicasi che questa inerzia dee essere pure una forza rispetto al sentimento giacchè contrasta col sentimento. Prima osservo, che il lasciarsi muovere agevolmente, appartiene a perfezione, quando trattasi d'un moto che solleva a condizione di natura migliore. La capacità di ricevere miglioramento è una intrinseca attività. Al contrario dunque, l'incapacità di ricevere miglioramento è mancanza di quell'attività quasi direi seminale, di quella recondita virtù, che se non è, sviluppar non si può; quindi colla sua mancanza mette ostacolo alla perfezione che all'ente potrebbe venire comunicata. Non è dunque vera ed attiva resistenza quella che fa la *materia* al sentimento, ma è incapacità, inerzia. Nè queste riflessioni vengono da speculazioni astratte, ma descrivono la *materia* del sentimento siccome ella si porge ad una attenta osservazione. Perciocchè l'osservazione ci mostra, che il sentimento fondamentale non si spande già puramente in una estensione vuota (per così dire), ma in una estensione dove prova certe resistenze, e se vuolsi anco mutazioni e violenze, secondo stabili leggi: le quali sono 1.° quelle che costituiscono il rapporto del corpo sensitivo coi corpi esteriori, 2.° e quelle che costituiscono il rapporto del corpo sensitivo (materia) coll'*Io*, cioè coll'atto del sentimento. Ma più ancora che alla perfezione del corpo, attendasi alla perfezione del sentimento. Il sentimento sarebbe più perfetto, più ch'egli potesse avere il corpo perfetto e a sua voglia per così dire ubbidiente. Se dunque succedono delle alterazioni dannose nel corpo, e il sentimento ne patisce; sia pure che ciò mostri una forza nel corpo; ma s'ella è una forza, è però tale che rende il sentimento imperfetto, e che, quando si considera come termine del sentimento, è meno che una semplice inattività. Ora il sentimento colla sua materia forma una cosa sola, una sola potenza, come osservammo. Questa forza adunque della sua materia è la parte passiva ed imperfetta di questa potenza, non la formale e perfetta; ed è perciò massimamente, che il corpo nostro in quanto è da noi sentito chiamasi *materia* del sentimento fondamentale (1).

(1) Conviene bene distinguere il *principio* dal *termine* dell'atto. Per quanto sia ciò difficile a concepirsi, è però un fatto innegabile, che il principio può essere *semplice*, mentre il termine dell'atto è moltiplice e esteso. Quindi la estensione, nella quale si diffonde col suo termine la sensazione non fa già che l'*Io*, principio che sente, sia meno semplice: come le ragioni palmari da me accennate nel Cap II non lasciano dubitare. Questa osservazione però sfuggì a Malebranche, e fu cagione ch'egli non vedesse la possibilità della comunicazione dell'anima col corpo. Nella disputa con Arnaldo, questi ebbe luogo di fargli la seguente bella osservazione, nella quale però si vede la solita confusione di concetti fra le sensazioni a le idee, o sia fra la percezione sensitiva e la intellettiva. Arnaldo dice così: « Nulla per vero a me sembra tanto strano, quanto il dire « che i corpi sono troppo grossi da potere esser veduti immediatamente dall'anima nostra. Poichè « si avrebbe ragione d'addurre la grossezza e imperfezione de' corpi, ove si trattasse di renderli « *conoscenti*. — Ma trattandosi solo d'essere *conosciuti*, che può nuocere a ciò l'imperfezione « delle cose materiali? *Conoscere* è senza dubbio perfezion grande in colui che conosce; e quindi « ciò che sta nel più basso gradine della intellettiva natura, è cosa senza confronto più grande e « ammirabile di tutto ciò che v'ha di più perfetto nella natura corporea. Ma *essere conosciuto* « non è che un semplice nome per l'oggetto conosciuto, e basta a ciò di non essere un puro « nulla, poichè non v'ha che il nulla che sia inetto ad essere conosciuto. Essere conoscibile è « proprietà inseparabile dell'esistere, come l'esser *uno*, l'esser *vero*, l'esser *buono*; e anzi è la « stessa cosa coll'esser *vero* » (*Des vrais et des fausses idées*, C. X). La difficoltà di Malebranche nel suo fondo consisteva più nella difficoltà di essere *percepiti sensitivamente* i corpi, che di essere *conosciuti*. Tuttavia quanto riflette Arnaldo può valere in parte anche per la sensazione d'un essere sensitivo e intelligente.

Dopo tutto ciò, si presenta una difficoltà assai grave, ed è la seguente. Nel corso di quest'opera io ho descritto il corpo come un agente sullo spirito, e che cagiona od eccita in lui il sentimento fondamentale. Come dunque la *materia* del sentimento fondamentale, che è pure il *corpo* stesso, si descrive qui come passiva e anche inerte rispetto all' azione di quel sentimento?

Ecco che cosa a questo io rispondo.

In primo luogo, la *materia* del sentimento fondamentale non è il corpo con tutte le sue qualità: poichè nella materia sua il sentimento fondamentale non percepisce il corpo che imperfettamente, cioè in quanto egli si porge a termine passivo e inerte dello stesso sentimento: l' *attività* adunque che può avere il corpo a produrre il sentimento, non è compresa nella *materia* del sentimento: e per vedere come ciò possa essere, si rifletta a quanto segue.

« Una forza la quale operi in un dato modo sopra un ente, può trarre questo ente in cotale atto, che termini appunto in quella forza che l' ha eccitato e promosso; sicchè questa forza diventi passiva rispetto a quell' atto, del quale fu pur la prima cagione: e può ancora eccitarvi un atto che termini fuori di essa. » Consideriamo il primo di questi due casi.

Non posso io muovere una forza, che mossa ricada sopra di me? Trattando un archibugio, talora resta ferita la mano che ha messo in moto quella terribile macchinetta. Ma questo via meglio si può applicare ad un agente spirituale, il qual si muove per una mirabile spontaneità, come l' esperienza mostra; sicchè non ci ha tanto bisogno, ad eccitare lo spirito, d' una vera cagione, quanto di una occasione; perciocchè quell' attività interiore rompe in atti spontanei, ove l' occasione e le condizioni richieste sien poste. Quindi nel corpo può essere una forza che tragga lo spirito all' atto del sentire, e può nello stesso tempo quest' atto del sentire (che è pur anco un' attività) riversarsi sul corpo come supra suo termine necessario. È veramente, le leggi secondo le quali lo spirito si muove prima al sentire, a noi sono celate, od almeno a me. Ma tuttavia non è assurdo il congh̄ietturare che ci sieno, e che emanino dalla natura stessa dello spirito. Conciossiachè in tutti gli esseri dell'universo, che cadono sotto la nostra esperienza, noi troviamo costantemente quelle due cose; 1.° che seguono nel loro operare certe leggi, 2.° e che queste leggi non sono loro imposte arbitrariamente, ma escono siccome conseguenze dalla loro natura. Applicando la stessa osservazione allo spirito, non è fuor di ragione il pensare, che la natura attiva di quest' essere sia quella di operare, ovechè certe condizioni del suo operare si trovino. Ora è condizione necessaria del sentimento fondamentale l' esistenza del corpo organizzato, come apparisce dall' analisi dello stesso sentimento. Potrebbe dunque essere, che, dato il corpo così disposto, l'unione ed il sentimento seguisse per una legge della stessa natura dello spirito. Ma quest'ultima riflessione non passa il termine di una congh̄iettura. Quello però che riman certo di tutto questo ragionamento si è, che il corpo può essere passivo rispetto al sentimento fondamentale, sebbene egli sia quello che a principio originò e promosse quel sentimento, o certo ne fu condizion necessaria. Ora il corpo solo, considerato sotto questo rispetto, chiamasi *materia* del sentimento. L'attività che muove lo spirito a sentire, è il *principio* del sentimento; la materia è il termine del medesimo. Sebbene adunque noi, consultando la nostra coscienza, possiamo assai bene accorgerci di esser passivi nel sentire, cioè di un' attività esterna che agisce in noi; tuttavia questa attività non può mai essere la materia del sentimento. Supposto adunque che il corpo fosse quello che possedesse una tale attività, il corpo non potrebbe essere, in quanto è attivo, *materia* del sentimento. Il che può farci una strada ad intendere quella distinzione che gli antichi talor ponevano tra *materia* e *corpo*.

In secondo luogo si osservi, che sebbene il *corpo* possa ricevere quella attività sullo spirito, tuttavia si suole osservare meno quella recondita attività sullo spirito, che l' altre qualità de' corpi, massime l' *estensione* e l' *inerzia*.

E perchè maggiormente questa s'intenda, si richiamino bene e ritengansi le seguenti verità da noi prima dimostrate:

1.° I vari modi di percepire i *corpi* ci danno percezioni diverse de' corpi per modo, che quelli sembrano *esseri diversi*.

2.° Questi *esseri diversi* nascono *a)* parte perchè alla percezione de'corpi si mescola molto del soggettivo, e questo mescolandosi in varie forme, fa uscirne vari *oggetti prossimi* della nostra percezione; *b)* parte perchè in un modo si scoprono certe proprietà del corpo, che in altro modo percepite rimangono occulte, il che fa parere il corpo un essere diverso. Così percependo il corpo esterno cogli organi nostri, noi non abbiamo del corpo che certe qualità cieche per così dire, e non percepiamo l' attitudine del corpo ad esser materia del sentimento, il che col solo sentimento stesso riconosciamo.

3.° Il vocabolo *corpo* viene quindi a variare di significato, ora aggiungendosi colla mente, nel significato di questo vocabolo, ciò che da noi si percepisce in un modo, ora ciò che si percepisce in un altro.

4.° Il significato che più comunemente s' attribuisce al vocabolo *corpo*, è ciò che percepiamo co' cinque organi ne' corpi esteriori perchè questa *percezione* è facile ad essere avvertita, mentre la percezione che si fa col sentimento fondamentale, od anche colla sensazione soggettiva, è assai difficile ad *avvertirsi* e ben *distinguersi* (1).

Mediante tali osservazioni si può vedere ragione perchè nel significato del vocabolo *corpo* non si soglia comprendere comunemente quella forza intima colla quale egli agisce sul nostro spirito, alla quale il nostro spirito reagendo produce l' unione. E per conoscere questo, si osservi che cosa succede nella sensazione acquisita dalla quale si trae il più l'idea di corpo, e per essa se ne inventa il vocabolo.

Il corpo esterno che agisce soll' organo nostro, non fa che mutare in esso la sua forma sensitiva, o per dirlo in generale, produrvi un movimento. Lo spirito, dato quel movimento, sente una sensazione. Ma sentendo una sensazione nuova, non manda fuori di sè per questo nessuna nuova attività. La legge colla quale sentiva il suo corpo, era « di sentirlo in quello stato sensitivo (2) nel qual si trovava .» Il corpo esterno agì sul corpo vivo, e mutò lo stato sensitivo; l' *Io* adunque seguitando la sua azione, e la legge della medesima, sente il nuovo stato dell' organo. Ora in questo fatto non vi fu alcuna nuova azione del corpo sullo spirito : ma non ci fu che un' azione de'due corpi fra loro, cioè del corpo nostro col corpo esterno; i quali due corpi nella loro mutua azione tennero non delle particolari leggi, ma le leggi meccaniche, fisiche, chimiche, comuni a tutti i corpi anche inanimati. Lo spirito dunque in questo fatto non si congiunse ad alcun nuovo corpo: nessun nuovo corpo agì su di lui : l'azione del corpo proprio su lui era precedente: non si prese di questa alcun nuovo sperimento. Da ciò si vede che nella sensazione acquisita tutta l' azione de' corpi che si può notare o percepire non è che *azione* esterna, la quale fanno i corpi esterni in fra di loro. Non essendo dunque compresa nella sensazione l' azione che il corpo fa sullo spirito, questa non viene associata generalmente al vocabolo *corpo*, ma viene a lui bensì associata l' azione extra-soggettiva de' corpi in fra loro secondo le loro leggi meccaniche, fisiche e chimiche. Ora questa esclusione conferisce a far sì che nella parola *corpo* non si ravvisi alcuna attività sua sullo spirito, e che quindi egli venga considerato come pura *materia* del medesimo.

In terzo luogo, quell' *attività* che noi abbiamo attribuita al corpo, non è al corpo essenziale, nel senso più comune di questa parola; ma accidentale : essa non emana

(1) Oltracciò si rifletta che cogli organi esterni percepiamo delle qualità assolute e necessarie al corpo, sebbene di poca luce per intendere la natura del *principio corporeo*.

(2) Facc. 237 e seg.

Digitized by Google

dalla stessa natura del corpo volgarmente preso; il che si dee molto attentamente considerare. Questa ragione giustifica il senso comune, il quale non suole racchiudere nel significato del vocabolo *corpo* quella attività di che favelliamo; poichè il nome *corpo* non segna che semplicemente l'idea di *corpo* in generale; e questa idea non presenta alcuna attività, massime in sullo spirito nostro.

E a veder ciò, esaminiamo l'indole dell'azione de'corpi, sia fra loro, sia in sullo spirito nostro.

I. Il *movimento* non è essenziale ai corpi; ma ciascun corpo lo riceve dal di fuori di sè. Ora l'azione che fanno i corpi *esteriori* sui nostri organi, è tutta, quanto sembra, veniente dal movimento. La *resistenza* non è altra cosa che il compartimento del moto nelle parti del corpo. L'*aderenza* delle parti non presenta se non una legge che determina il numero delle parti fra le quali il moto deve esser diviso. L'azione dunque de'corpi esterni sul nostro, siccome noi siamo soliti di sperimentarla, è una attività dal corpo ricevuta, e non propria ed essenziale al corpo stesso. Quindi il corpo, rispetto a questa attività di muoversi, è veramente *passivo*, in quanto egli non fa che ricevere, e lasciar partire di sè ciò che ha ricevuto (il moto).

II. Veniamo all'azione del corpo nostro sullo spirito. Egli sembra evidente, che anche questa azione non è compresa nella natura di corpo (extra-soggetto), e che il corpo la riceve da un principio fuori di lui. E veramente, se fosse essenziale al corpo l'attitudine di potere agire sullo spirito, ogni corpo dovrebbe essere animato. All'opposto l'osservazione dimostra, che ogni corpo non è animato; anzi, che un corpo, a poter essere animato, dee avere una certa configurazione od organizzazione, la quale non è essenziale, ma puramente accidentale al corpo. Quindi l'attitudine alla vita, anzichè risedere nelle singole particelle de'corpi, sembra dover riporsi in un certo loro complesso ed armonica disposizione. Il corpo adunque sebbene *agisca* in sullo spirito, non agisce per un principio attivo che abbia in sè per natura, ma per un'attività ricevuta. Quindi rispetto a questa attività il corpo è un *essere passivo*, cioè un essere che riceve e non dà (1).

In quarto luogo, faccia il lettore la riflessione seguente, che mi sembra più importante al nostro uopo di tutte quelle che ho fatte fin qui.

Il *corpo*, abbiam detto, non ha nella sua natura l'*attività* di agire sullo spirito, ma egli la riceve. Or non potrebbe riceverla dallo spirito stesso? Non abbiamo noi veduto, che « un essere può eccitare in un altro tale attività, che questo venga ad agire appunto su lui che la eccitò? » Questa osservazione che abbiamo applicata all'azione del corpo, non si può assai meglio applicare all'azion dello spirito?

La meditazione che io ho fatta su questa questione mi ha dato come probabile il seguente risultamento:

I. Lo spirito umano nella sua azione è determinato a certe condizioni: una di queste condizioni, per certa specie di azioni, è quella dell'esistenza di un corpo organizzato e a lui accomodato. Tutto questo non richiede ancora alcuna azione dalla parte del corpo, ma solo un dato stato del medesimo, che non può dare a sè stesso, ma che riceve da fuori. È legge imposta dalla natura allo spirito umano.

II. Accomodato lo spirito al corpo perfettamente organizzato, sembra che lo spirito, avendo con ciò la condizione necessaria per fare la specie di azione accennata, agisca con questo corpo, e lo metta in quella attività che si dice *vita;* per la quale il corpo acquista le ultime proprietà de'corpi vivi.

III. Quest'attività dal corpo ricevuta è tale, che alla sua volta reagisce in sullo spirito, e trae lo spirito all'atto del sentimento fondamentale.

(1) Di qui s. Tommaso trae la dimostrazione che l'anima è cosa diversa dal corpo, S. I, LXXV, 1.

Digitized by Google

IV. Il sentimento fondamentale pervade il corpo e il fa sua *materia*, cioè sua sede, suo modo di essere, sua estensione.

V. Il corpo, in questo stato di *materia* del sentimento, ritiene della sua inerzia, sicchè rimane soggetto all' azione degli altri corpi esterni. Al mutarsi quindi della *materia* sentita, mutasi il sentimento, non già per una nuova azione della *materia* sullo spirito, ma per la legge a cui è astretto lo spirito di finire il suo atto alla sua materia, che è termine passivo dell' atto.

Digitized by Google

PARTE SESTA

CONCLUSIONE.

CAPITOLO I.

EPILOGO DELLA TEORIA.

Le potenze originali dell' anima sono due: un senso per le cose particolari, ed un senso per le cose universali (1).

Il senso per le cose particolari costituisce la potenza che si chiama più comunemente *sensitività*, e il senso per le cose universali costituisce la potenza che si chiama più comunemente *intelletto* (2).

Ogni potenza è un atto primo particolare, e viene costituita da un termine inerente a lei essenzialmente, il quale si chiama *materia* se rispetto alla potenza è *passivo*, e si chiama *forma* se rispetto alla potenza è *impassivo* e attivo, sicchè tragga il soggetto in quell' atto che costituisce appunto la potenza (3).

Il termine essenziale della sensitività è sua *materia*, mentre il termine essenziale dell' intelletto è *oggetto* e *forma* del medesimo (4).

La sensitività è *esterna* od *interna:* l' *esterna* ha per termine essenziale il corpo, materia corporea estesa; l' *interna* ha per termine il soggetto puro (l'*Io*) (5).

Ciò che costituisce adunque la potenza della *sensitività esterna* è il sentimento fondamentale del proprio corpo (6).

Ciò che costituisce la potenza della *sensitività interna* è il sentimento dell' *Io* semplicemente (7).

(1) Già ho dichiarato che si debba intendere per *cosa universale*, nel Vol. I, facc. 42 e seg. Non è che v' abbia cosa che possa essere *universale in sè stessa*; ogni cosa, in quanto è, è particolare, voglio dire determinata. Uno *universale* adnoque non significa se non tale cosa, colla quale sola se ne conoscono molte, anzi un numero indefinitamente grande. L' *universalità* adunque non è che un *rapporto*: nè può cadere propriamente in altro che nelle *idee*, perciocchè le *idee* sono cose, siccome abbiamo veduto, con ciascuna delle quali noi conosciamo un numero indefinito di cose, il qual numero si chiama *specie*. Vero è, che sembra a primo aspetto, che oltre le idee, v' abbia qualche altra cosa che dir si possa in questo senso *universale*: un ritratto sembra *universale*: perchè è rappresentativo di tutte quelle persone ch' egli somiglia. Ma questo è un inganno: il ritratto non ha questa proprietà delle universalità, se non in quanto le *idee* gliela aggiungono. E l' *idea* del ritratto quella che del ritratto e delle persone che al ritratto somigliano fa una cosa sola, cioè paragona, e trova una simiglianza: questa simiglianza non esiste già nel ritratto, ma in quell' una *idea* colla quale fu pensato il ritratto e le cose a questo simili. L' unità adunque di quell' idea è ciò che costituisce la similitudine che possono avere le cose fra loro, come nel caso nostro il ritratto colle persone. Ved. Vol. I, facc. 90 e seg.

(2) Noi abbiamo ridotto la potenza d' intendere ad un *senso primitivo*, facc. 88-91.

(3) Facc. 299.

(4) Facc. 291; e sulla forma della ragione, facc. 51-52.

(5) Facc. 48-90. Della diversità del corpo dallo spirito, facc. 134-152.

(6) Facc. 179-188.

(7) Facc. 48-49.

Ciò che costituisce la potenza dell' intelletto è il sentimento che percepisce l' idea dell' essere universale (1).

Tolta via la *materia* della sensitività, non rimane più l' *essere sensitivo:* tolta via la *forma* dell' intelletto, è tolta questa potenza, ma rimane ancora il concetto di un *essere sensitivo*. Quindi l' *idea dell' essere in universale* è vero *oggetto* percepito, e distinto dall' essere sensitivo; ma il termine della sensitività è un costitutivo dell' essere sensitivo, e non potendosi da lui dividere, non riceve propriamente il nome di oggetto (2).

La percezione esige qualche cosa di distinto dal soggetto percipiente, e quindi è essenzialmente extra-soggettiva; la sensazione non esige che una *materia* (3). Quindi l' intelletto è una vera *percezione primitiva*, e più propriamente *intuizione;* ma la sensitività non è che un *primitivo sentimento*.

Nel nostro fondamental sentimento esistono tutte queste potenze avanti le loro operazioni, cioè il sentimento di me col mio corpo (sensitività), e l' intelletto.

Questo sentimento intimo, e perfettamente *uno*, unisce la sensitività e l' intelletto. Egli ha altresì un' attività, quasi direi una vista spirituale, colla quale ne vede il rapporto: quest' attività è ciò che costituisce la *sintesi primitiva* (4).

Se noi consideriamo più generalmente questa attività nascente dall' unità intima del sentimento fondamentale, in quanto cioè l' *Io* è atto a vedere i *rapporti* in generale, ella è la *ragione*, e la *sintesi primitiva* diventa la prima *funzione* della ragione (5).

E se la riguardiamo sotto il rispetto dell' unione che ella fa d' un predicato con un soggetto, ella prende il nome di *facoltà di giudicare* (6).

La *sintesi primitiva* è quel giudizio col quale la *ragione* acquista la *percezione intellettiva*.

A niuna operazione noi non ci leviamo, se non datoci un qualche stimolo o *movente*.

La *sensitività esterna* è la prima potenza che viene tratta alle sue operazioni dagli stimoli de' corpi esteriori sui nostri organi (7).

La *sensitività esterna* eccitata dai detti stimoli, accusa alla nostra coscienza una passività non veniente dal corpo nostro, ma dal corpo staccato da noi. Allora il nuovo sentimento, cioè la modificazione del sentimento fondamentale fatta termine di un'azione esterna, diventa *percezione sensitiva,* mentre prima era puramente *sensazione* cioè affezione soggettiva (8).

Quindi la *materia prima* delle cognizioni umane somministrata dalla *sensitività* consiste

1.° in un sentimento dell' *Io* percettivo del corpo (sentimento fondamentale),

2.° nelle sensazioni o modificazioni di questo sentimento,

3.° nelle percezioni sensitive de' corpi.

Quando la ragione considera queste cose in relazione coll' *essere* in universale, e produce le *percezioni intellettive*, ella aggiunge a quelle particolari affezioni del nostro spirito la *universalità*, e quindi sotto questo aspetto si denomina la *facoltà di universalizzare:* sono propri di questa peculiar potenza tutti gli *atti diretti* della ragione (9).

(1) Facc. 51-52.
(2) Facc. 291 e seg., e facc. 19-25
(3) Note alla facc. 35-37, e facc. 185-189.
(4) Facc. 63-89
(5) Facc. 129-130, e 51-52.
(6) Vol. I, facc. 200 e seg.
(7) Facc. 63 e seg.
(8) Facc. 134-161.
(9) Facc. 54-58.

Digitized by Google

Gli *atti riflessi* appartengono alla *riflessione*, che è un' altra *funzione* della *ragione* (1).

Gli oggetti della riflessione sono tutti gli atti del nostro spirito in quanto egli è ragionevole: alquanto impropriamente però si dice talora *riflessione* alla meditazione diretta dello spirito sulle nostre sensazioni (2). Quindi gli oggetti della *riflessione* consistono

1.° in un sentimento dell' *Io* percettivo dell' idea dell' ente in universale,

2.° negli atti della facoltà di universalizzare,

3.° negli atti della stessa riflessione.

La *riflessione* ha due operazioni, la *sintesi* e l'*analisi;* scompone ed unisce (3).

All' *analisi* appartiene la facoltà di *astrarre* (4).

Gli stimoli esterni muovono la *sensitività esterna;* gl' istinti fisici muovono a principio la *fantasia*, e suscitano la facoltà di *universalizzare*.

Le immagini corporee svegliano la potenza di dividere le idee dalle percezioni.

Il linguaggio solo, ricevuto dalla società, può trarre al suo atto la facoltà delle *idee astratte*, e dar con essa all' uomo il dominio delle proprie potenze, o sia l' uso della propria *libertà* (5).

La *libera attività*, o sia il dominio delle proprie potenze acquistato dall' uomo mediante le idee astratte somministrate dal linguaggio, vale a dar moto finalmente a tutte le sue potenze, e apre libero il campo all' indefinito sviluppamento delle varie facoltà umane.

CAPITOLO II.

IN CHE STATO FU TROVATA DALL' AUTORE LA DOTTRINA DELL' ORIGINE DELLE IDEE.

V' ha una *cognizione popolare* ed una *cognizione filosofica*, come sì bene distingue s. Tommaso.

Ho già dimostrato la relazione che tiene quest' opera colla *cognizione popolare:* ella non è, nè ha cura d' essere che lo sviluppamento di una popolare sentenza (6).

Ove mi si è data innanzi l' occasione, ho anche cercato di mostrare la relazione ch' ella tiene colla *cognizione filosofica:* ho additato le buone cognizioni dei filosofi che mi hanno preceduto, e delle quali io ho approfittato. Ma per rendere maggiore giustizia ai medesimi, voglio qui infine aggiungere su di ciò alcune altre parole.

Molti savi, da me nominati nel corso di quest' opera, hanno traveduto l' importanza dell' *idea dell' essere* in universale, e l' intima ed essenziale congiunzione di quest'idea colla nostra mente. Nella filosofia moderna trovo che Malebranche fu uno di quelli che meglio videro questo vero importante. « La presenza, egli scrive, chiara, « intima e necessaria — dell' ente, inteso in un modo, *indeterminato* dell' ente *in ge-* « *nere* innanzi alla mente umana, agisce in essa più fortemente che non sia la pre- « senza di tutte le cose finite che a lei si offrono. Non può avvenir mai ch' ella cacci « da sè quella idea *generale* dell' ente » (7). E ciò che è singolare si è il vedere come questo insigne Cartesiano siasi pure accorto che il pensare all' ente è più essenziale al nostro spirito che il pensare a noi stessi ; verità fuggita a Cartesio (8), ed opposta

(1) Facc. 53,54.
(2) Facc. 62.
(3) Facc. 54.
(4) Facc. 56.
(5) Facc. 70 e seg.
(6) Vedi la Prefazione.
(7) Lib. III, c. VIII.
(8) Cartesio fu giustamente tassato di una petizione di principio nello stabilire il criterio della certezza. Prima disse: « La percezione chiara è il criterio della certezza ; » e con questo suo

a tutto il fondamento della cartesiana filosofia; conciossiachè egli soggiunse così: « Può « in vero alcuno non pensar di sè qualche spazio di tempo; ma non credo che alcuno « possa stare un solo istante senza pensare dell'ente: anzi pure in quel tempo nel qua- « le noi crediamo di non pensare a nulla, in quello appunto siam pieni dell'idea vaga « e generale dell'ente » (1). Nè a questo valentuomo fu ignota la solita obbiezione che si suol fare dai volgari e novizi in filosofia, i quali avendo ancor poco riflettuto sopra di sè medesimi, sono presti di dire, che « se noi pensassimo continuamente all'ente, il sapremmo pure; » anzi a questi il Malebranche diede quella stessa risposta che noi abbiam data in sull'orme di tutta l'antichità, dimostrando che l'obbiezione nasceva da poca osservazione, e dal confondere in un solo due fatti ben distinti nella coscienza, cioè 1.° l'atto del nostro spirito, 2.° e l'avvertire di quell'atto: il che Malebranche dice con queste parole che seguitano alle surriferite: « Ma perciocchè le cose che a noi « sono molto famigliari e poco c'importano, non eccitano con vivezza la nostra mente, « nè la spingono a badarvi; e quell'idea dell'ente, tuttochè grande, vasta e vera sia, « a noi è sommamente famigliare, e sì poco ci tocca, che stimiamo di non percepirla; « perciò a quella noi non rivolgiamo l'animo nostro, e lei appena esister crediamo, nè « trar l'origine altronde, che dal confuso ammassamento di tutte le idee speciali, ben- « chè all'opposto in essa solo e per essa sola tutti gli enti specificamente noi percepia- « mo » (2). Quanto non sembra quest'uomo prossimo a cogliere quel filo che trae dall'intricatissimo labirinto delle idee! egli l'ha in mano, e non se ne avvede. In vece di dire, con s. Tommaso, che quell'idea dell'ente è un lume creato, egli vuole che sia Dio stesso: indi l'errore. Fino a questo passo egli era proceduto con una osservazione fina della umana natura, con una logica accurata: qui il suo metodo l'abbandona, e sull'ali dell'immaginazione franca l'immenso spazio che corre fra la creatura e il Creatore. Ma non avea detto egli medesimo, che quell'idea dell'ente è un'idea *vaga?* che è l'idea dell'*ente indeterminato*? che è l'*ente in genere* (3)? Ora l'idea di Dio non è vaga; questo ente è infinito bensì, ma non *indeterminato*: finalmente egli non è l'*essere comune* delle cose, molto meno l'essere *in genere*, ma è l'essere primo, certo, compito, fuori di tutti i generi: questa distinzione fra l'essere universale astratto, e l'essere sussistente, è una verità conservata nel deposito delle cristiane tradizioni, che non si dovea ignorare da un tant'uomo nè trascurare.

criterio trova l'esistenza di Dio. Poi dice: « La percezione chiara mi potrebbe ingannare, ma l'esistenza di Dio è la ragione per la quale quella non mi può ingannare, poichè ella viene da Dio, e questi non mi può ingannare. » Sembra impossibile che la mente maravigliosa di Cartesio non siasi accorta che qui v'ha un circolo manifesto. Ma quanto l'errore è più aperto e necessario nel sistema cartesiano, tanto è più valido argomento dell'erroneità del medesimo. Cartesio conobbe che una percezione del soggetto avea bisogno di qualche altra cosa per essere autorevole, e che in sè non conteneva necessariamente l'infallibilità. Questo appoggio, di che veramente abbisogna la percezione soggettiva, è l'*idea dell'essere*, che ha essenzialmente in sè l'*oggettività* e la *necessità*. Ma non conoscendo Cartesio questo vero, egli ricorse all'idea di Dio. In questo fatto Cartesio errò in due modi; 1.° per avere dedotto dalla *percezione* ciò che giustificar dovesse la percezione, il che forma un circolo, 2.° e per essere ricorso all'idea dell'*essere primo e sussistente*, in luogo che all'*essere comune*. Questo secondo errore avviò Cartesio sulla via della sua dimostrazione *a priori* dell'esistenza divina, che nel modo ond'egli la presenta è un abbaglio, come dicevamo; poichè tutta si appoggia sopra l'equivoco del prendere un'idea dell'essere per l'essere stesso. Per altro gli sforzi e gli errori di Cartesio provano la necessità dell'*idea dell'essere* da noi messa, altrettanto quanto la proverebbe l'autorità di Cartesio s'egli avesse ciò asserito manifestamente.

(1) Ivi. Questa è l'osservazione medesima che fece s. Bonaventura, come già sopra abbiam veduto.

(2) Ivi.

(3) San Tommaso e s. Bonaventura dicono con somma proprietà, che Iddio non è già l'essere in genere, ma l'essere *extra omne genus*. Leggendo attentamente le opere di Malebranche, è facile accorgersi ch'egli avea ricevuto dal suo secolo un po'di disistima per gli autori di quella età, e vorrei quasi dire per gli autori un po'più antichi di Cartesio; dove si eccettui s. Agostino.

È noto, che il Tommassini prevenne in Francia il Malebranche nel suo sistema. Un italiano meditava contemporaneamente le cose stesse, voglio dire il Padre Giovenale dell'Anannia, nel Tirolo italiano. Questo cappuccino dottissimo, poco conosciuto (1), pubblicò un libro scritto in latino, dove proponeva appunto il sistema, che sotto la elegante penna di Malebranche levò sì grande rumore pel mondo: e io debbo dire, per amore del vero, che avendo io messe a confronto le due opere, ho ritrovato che in quella del P. Giovenale la dottrina vi è presentata con assai maggiore ampiezza e moderazione. L'autore non ignora e non trapassa le difficoltà da me accennate contro il Malebranche; restringe ed acconcia il significato delle sue espressioni per modo, che nulla in quelle pugna colla grande tradizione della cattolica verità, e procede per la via battuta da' Padri cercando continuamente di conciliare ciò che insegna sopra di ciò s. Agostino, co' sentimenti di s. Tommaso.

E prima di tutti questi, i Platonici rifiorenti in Toscana sotto la grand' ombra Medicea, s' erano sollevati a sentire l'importanza dell' idea dell' ente dietro a' vestigî dell'antichissima filosofia. Marsiglio Ficino, che può dirsi il loro capo, chiaramente insegna, che la nozione dell' ente è inserita in tutti gli uomini; e ciò che è notabile si è la ragione colla quale egli prova questa verità; « poichè, egli dice, tutti gli uomini « *giudicano* quello non essere in modo alcuno, questo essere in modo più imperfetto, « e quest'altro in mòdo meno imperfetto » (2). E il bisogno dell' idea dell' ente per *giudicare* è appunto la via per la quale noi siamo pervenuti a fermare la necessità di quella idea concreata e all'altre tutte precedente. Se non che questo pensiero fecondo, Ficino nol prende a sviluppare, e a lui dà quella stessa importanza che a tant'altri che meno rilevano; ed oltracciò i Platonici generalmente corrono in quella stessa confusione che ho notata di sopra, fra l'idea dell' esser comune o dell'essere in potenza, coll'idea dell' essere primo e attualissimo, e trasformano la ragione umana nella essenza divina.

Agli Scolastici non furono già ignote le verità di che noi parliamo; e i molti luoghi recati da me di autori della Scuola lo dimostrano. Non sembra tuttavia che si sieno molto applicati nell' esaminare il nesso de' veri che conoscevano, e quindi non riuscirono a dare al sistema sull'origine delle idee tutta quella semplicità e nettezza di cui

(1) L' opera del cappuccino tirolese fu stampata in Augusta con questo titolo: *Solis intelligentiae, cui non succedit nox, lumen indeficiens ac inextinguibile illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum etc., per P. Juvenalem Annaniensem ord. capuccinorum. Augustae Vindelicorum, Tipis Simonis Uzschneideri reverendiss. ac altiss. principis et Episcopi Augustani tipographi*, Anno MDCLXXXVI. È singolare, che il P. Giovenale è morto nell' anno medesimo 1713 nel quale morì il Malebranche. Quest' opera può essere stato il primo seme di quelle dottrine che poscia più tardi svilupparono ed illustrarono i due Padri Minori Riformati Oberrauc e Filibert. E chi volesse qualche maggiore notizia del Padre Giovenale, potrebbe vedere la *Biblioteca Tirolese* di Jacopo Tartarotti accresciuta dal Todeschini e stampata in Venezia l'anno 1733, o le *Memorie storiche della Città e territorio di Trento* del Conte Francesco Barbacovi, Vol. I.

(2) Il Tommassini bevve al fonte del Ficino, e lo reca in prova delle sue opinioni. È comune a questi due valentuomini la dottrina seguente, che conviene a capello con quella da me esposta. « L'*essere* talmente risplende, che non si può pensar che non sia. — PER L' ESSERE SI CO- « NOSCONO L'ALTRE COSE, MA L'ESSERE SI CONOSCE PER SÈ STESSO » (Tommass. *Tract. de Deo Deique propriet.* L. I, c. XIV, art. 1). Il Cardinale Gerdil manifestò la stessa opinione nella sua celebre opera contro Locke, e in difesa del P. Malebranche. Ciò che è sfuggito a tutti questi autori si fu per quanto mi sembra, la grande distinzione fra l' *essere in potenza* (idea, essenza dell'essere), e l'*essere in atto* (Ved. facc. 74 e seg.); mediante la quale distinzione s. Tommaso (*S.* I, II, 1.) dimostra che Iddio non è fra le cose note per sè stesse. Questi dicono: « L' essere non si può pensare privo dell' essere: dunque l' essere esiste. » Qui c' è equivoco nella parola *essere*. Se per essere intendete l'*essere ideale*, certo non potete pensarlo senza che sia, e che sia necessariamente, ma non dovete confondere l' *essere ideale* coll' *essere sussistente*. Tuttavia nel ragionamento di Ficino e di Tommassini, che è anche quello di Cartesio e di s. Anselmo, e del quale in s. Agostino e in moll' altri antichi sono le tracce, trovasi un elemento vero e profondo, che mi riserbo di dichiarare in luogo opportuno.

egli era bisognevole. Quindi per molti di essi le *prime notizie* uscivano d'una sorgente recondita ed oscura, o che tutt'al più vagamente o con parole metaforiche descrivevano, o pure le dichiaravano una specie d'istinto. E in questo modo Dante intese la sentenza scolastica, e la riferì ne'seguenti versi:

« Ogni forma sustanzïal, che setta
« È da materia, ed è con lei unita,
« Specifica virtude ha in sè colletta;
« La qual sanza operar non è sentita,
« Nè si dimostra mai che per effetto,
« Come per verde fronda in pianta vita:
« Però, là onde vegna lo 'ntelletto
« Delle prime notizie; uomo non sape,
« E de' primi appetibili l'affetto,
« Che sono in voi, sì come studio in ape
« Di far lo mele: e questa prima voglia
« Merto di lode, o di biasmo non cape » (1).

E questo far venire le prime notizie da un fonte oscuro, da un istinto cieco, da una legge della natura umana, senza più, è quella dottrina a cui ricadde finalmente tutta la moderna filosofia da Reid a Galluppi: poichè Reid introdusse una misteriosa suggestione della natura; Kant, tornando anche alla frase scolastica, delle forme nella stessa natura: e queste due sentenze furono riavvivate, poco tempo fa, in Francia, ove due opposte parti sembrano intente a trar profitto da uno stesso principio di fede cieca ed istintiva, onde tutte le prime notizie all'uomo derivano: e finalmente in Italia, il valente Galluppi, che confutò acutamente l'errore di tutti questi, ritenne però la denominazione di *soggettive* per le idee dell'*unità*, dell'*identità* e d'altre tali, quasichè dal soggetto medesimo uscissero e traessero l'esistenza. Ma se le *prime notizie* non sono al tutto indipendenti dal soggetto, e non hanno una oggettiva esistenza; tutta per mio avviso è scossa da'suoi fondamenti la scienza umana, e la certezza non è più, e lo scetticismo, sistema impossibile da una parte, dall'altra è irreparabile. Il perchè a porre una base ferma alla umana cognizione ed all'umana certezza, io non vedo che quest'unica via, di stabilire, che un oggetto hanno i nostri pensieri necessario, universale, dall'uomo e da ogni creatura indipendente: e questa è la Teoria da noi esposta dell'idea concreata dell'essere.

CAPITOLO III.

VIA, ONDE LO STUDIOSO PUÒ VENIRE IN POSSESSO DELLA TEORIA ESPOSTA DELL'ORIGINE DELLE IDEE.

Nulladimeno non è così agevole cosa a bene intendere l'esposta Teoria; nè si può fare da chicchessia col puro leggere il presente volume, non dandosi sollecitudine di osservare in sè medesimo l'umana natura. E senza questa osservazione avverrà altresì, che altrui paia di averne perfettamente ottenuta la cognizione; quando non avrà che frainteso le nostre opinioni, e formatosi di quelle un concetto tutto lontano dal vero.

Il perchè io credo non dover essere inutile che io additi qui in sulla fine una via facile, per la quale mettendosi, ciascuno, a cui un tale studio diletti, a buon termine sicuramente potrà pervenire: e questa consiste nel segnare quattro punti, ove tutto il nerbo ed il valore del proprio ingegno si rivolga: perciocchè chi avrà espugnato per

(1) *Purg.* XVIII.

così dire questi soli quattro punti, e se ne sarà fatto signore, troverà poi il cammino aperto e agevolissimo ad ispaziare sicuramente in tutte l'altre parti della dottrina.

E non si dee credere che questi quattro punti sieno per avventura i più difficili nè i più misteriosi che dentro allo studio della natura umana si scontrino; ma bensì sono quelli che conducono a dar fede alle verità più maravigliose. Ed ecco come ciò avvenga. Ad un vero di fatto, non si rifiuta dagli uomini; dar credenza eziandiochè egli sia inesplicabile e misterioso, quando pur essi n' abbiano conosciuto invittamente l'esistenza, mediante una sicura e propria osservazione. Ora i quattro punti accennati sono verità che, ben comprese, prestano questo servigio, di render l'uomo atto a portare la sua attenzione anche su di ciò che v' ha di più recondito ed occulto nello spirito intelligente, e ad osservarlo per modo che non ne possa più dubitare.

Questi quattro punti sono quattro distinzioni, le quali vorrei che fossero segno di tutta l'attenzione dello studioso; poichè formano il *sintomo* a cui distinguere quelli che hanno asseguito la nostra sentenza sull'origine delle idee, da quelli che non l'hanno assegnita, ma forse tracorsa; e sono le seguenti:

I. La prima è la distinzione fra la *sensazione* e la *percezione sensitiva* (1).

II. La seconda, la distinzione fra l'*idea* e il *giudizio sulla sussistenza* della cosa (2).

III. La terza, la distinzione fra la *percezione sensitiva* e la *percezione intellettiva* (3).

IV. La quarta, la distinzione fra un *atto dello spirito*, e l'*avvertenza* dell'atto: per esempio, fra il sentire, e l'avvertire di sentire (4).

Or colui che è giunto a notar bene seco medesimo queste distinzioni, che sono altrettanti fatti delle spirito umano, e a rendersene facile e pronto l'uso e l'applicazione, ha certamente conseguito, o non può mancare di conseguire la genuina intelligenza della Teoria, che noi ci siamo affaticati, quanto più potemmo, di esporre in chiare parole: le quali possono forse aver la virtù di avviar l'altrui mente alla verità, ma non mai quella d'infondere la stessa verità.

(1) Facc. 185-188
(2) Facc. 14-16.
(3) Facc. 270 e seg.
(4) Facc. 85 e seg.

FINE DEL VOL. 3.° DI TUTTE L'OPERE E SECONDO DELL'IDEOLOGIA.

INDICE

SEZIONE QUINTA.

PARTE PRIMA.

ORIGINE DELL' IDEA DELL' ESSERE.

PARTE SECONDA

ORIGINE DI TUTTE LE IDEE IN GENERALE PER MEZZO DELL'IDEA DELL'ESSERE.

PARTE TERZA.

ORIGINE DE' PRIMI PRINCIPJ DEL RAGIONAMENTO.

PARTE QUARTA.

ORIGINE DELLE IDEE *PURE*, CIOÈ DI QUELLE CHE NULLA PRENDONO DAL SENTIMENTO.

Digitized by Google

PARTE QUINTA.

ORIGINE DELLE IDEE NON-PURE, CIOÈ DI QUELLE CHE PRENDONO, A FORMARSI, QUALCHE COSA DAL SENTIMENTO.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE SESTA.

CONCLUSIONE.

SBN 613641